



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

NUNO PAULO ISIDORO PACHECO

«*Fecisti nos ad te*»

A Criação nas *Confessiones* de Santo Agostinho

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2018

«Fecisti nos ad te,
et inquietum est cor nostrum
donec requiescat in te».
Conf., I, I, 1

RESUMO

Se é verdade que todos os povos se interrogaram sobre as origens, o problema do "pincípio" e da "criação" do céu e da terra assumiu um lugar especial na tradição cristã. O presente trabalho pretende documentar alguns momentos dessa reflexão que a Igreja e os seus Padres foram progressivamente desenvolvendo ao longo dos primeiros séculos da era cristã, para, num segundo momento, abordarmos com maior atenção o assunto nas *Confessiones* de Santo Agostinho.

Enquanto peregrino neste mundo, o coração inquieto (*cor inquietum*) do homem descobre-se obra de Deus em busca o seu Criador, o único que pode dar sentido à sua existência e dar o descanso (*quies*) ao seu coração (*cor*). Enquanto *imagem e semelhança* de Deus, o homem partilha da *bondade* do seu Criador, e testemunha a enorme dignidade que lhe foi dada pelo seu Criador diante de todos os outros seres da criação. Numa época em que tanto a dignidade do homem como a da mulher são constantemente atacadas e reduzidas, acreditamos ser útil revisitar o pensamento deste Padre da Igreja que, mormente nas suas "Confissões" se mostra tão moderno e próximo de todos nós.

Palavras chaves: *Confessiones; Creatio; Imago et Similitudine; Ex Nihilo.*

ABSTRACT

As all peoples seek to understand their origins, the problem of the “beginning” and the “creation” gained its unique place in Cristian tradition. This research aims to record some details of this path of faith, progressively developed by the Church and its Priests during the first centuries of the Christian era, while for a second topic more attention will be given to *Confessiones* by St. Augustine.

Being a pilgrim in this world, the restless heart (*cor inquietum*) of a man discovers itself as a God-s creation in search of its Creator for being the only one who can bring meaning to the existence and give rest (*quies*) to the man’s heart (*cor*). As image and resemblance of God, the man shares his Creator’s goodness and witnesses a great dignity given by the Creator before all other elements of the creation. At the time when men’s’ and women’s’ dignity are constantly questioned and reduced, we believe that it is useful to review the thought of Priest of the Church, that most importantly showed to be modern and close to all of us in his “Confessions”.

Keywords: *Confessiones; Creatio; Imago et Similitudo; Ex nihilo.*

INTRODUÇÃO

O nosso tempo está profundamente marcado por uma discreta e camuflada redução antropológica. A dúvida que se colocou sobre a questão «Deus» levou a um maior interesse sobre as questões que dizem respeito ao «homem» e ao lugar que este ocupa no mundo, incluindo o modo como se relaciona com os restantes elementos que fazem parte da criação.

O presente trabalho, que serve de dissertação de conclusão do curso de Mestrado Integrado em Teologia, pretende ser um modesto contributo na recuperação dos fundamentos teológicos que defendem o lugar proeminente que o homem ocupa no contexto de toda a criação, na linha da melhor tradição bíblica que encontrou confirmação e novos desenvolvimentos na tradição patrística e eclesiástica em geral. Nesta ocupa, como sabemos, um especial lugar S. Agostinho. Parece-nos, por isso, fazer sentido voltar ao Santo de Hipona, retomando a reflexão a partir da sua obra de maturidade, as *Confessiones*, onde o tema da criação joga um papel central e estruturante.

Na elaboração deste nosso trabalho propomo-nos conciliar dois momentos que cremos ser metodologicamente complementares: em primeiro lugar, faremos uma aproximação histórica da questão, para, num segundo momento, nos centrarmos na leitura crítica das *Confissões*, buscando nestas as linhas teológicas que, sendo agostinianas, podem também ser as "nossas".

Assim, no primeiro capítulo deter-nos-emos em alguns aspetos que nos ajudarão a compreender a obra em análise e algumas questões que se levantam em relação à mesma, assim como quais os principais argumentos que têm sido utilizados pelos estudiosos de Santo Agostinho para tentar responder a tais questões. Pretende-se,

também, descobrir qual o papel que assume a temática da criação (*creatio*) e qual a sua importância no conjunto de toda a obra.

No segundo capítulo, pretendemos fazer uma apresentação histórica da questão e o tratamento que recebeu no mundo clássico no tempo que antecede a formulação do pensamento bíblico e dos Padres da Igreja anteriores a Agostinho, de forma a perceber aí as bases que fundamentam o seu pensamento, presente sobretudo na segunda parte da obra, nos livros XI a XIII, e que analisaremos de forma mais incisiva neste capítulo.

A terminar, a terceira parte incide na exposição e análise da reflexão *antropológica* que Santo Agostinho elabora na presente obra. É nosso objetivo, nesta parte de desenvolvimento teológico, explorar os pressupostos que nos permitem delinear os grandes elementos que nos ajudam a identificar uma teologia agustiniana da criação.

Sendo o autor da graça sobejamente conhecido e as suas *Confessiones* uma obra alvo de sucessivas interpretações, sabemos que nada parecerá uma verdadeira e nova descoberta. Tentaremos, dentro das nossas capacidades, ser o mais fiel possível ao pensamento do nosso autor. Para tal recorreremos à análise e citação direta dos textos do antigo bispo de Hipona e deixaremos que, nas nossas palavras, seja o hiponense a falar-nos.

Finalmente, tal como Agostinho, também o nosso coração permanece *inquieto* à espera do dia sem ocaso, mendigando as consolações de Deus. Até lá, é nosso profundo desejo, com o presente trabalho, associar a nossa voz ao louvor devido a Deus por todas as suas criaturas e, juntamente com o autor das *Confessiones*, apresentar ao Criador a nossa gratidão pelo dom da existência, que só encontrará pleno sentido quando chegar o momento de repousar no seu descanso.

Capítulo I

AS CONFESIONES

As *Confissões* de Santo Agostinho fazem parte do grupo das, assim consideradas, "três obras maiores", juntamente com o *De Trinitate* e o *De Civitate Dei*, sendo a obra, que agora é objeto do nosso estudo, a mais famosa do autor. Por esse motivo não admira que, ao longo de pouco mais de dezasseis séculos, tenha exercido, continuamente, influência em homens e mulheres oriundos de várias áreas do saber¹ que, ao lê-las, concedem uma nova vida ao pensamento do antigo bispo de Hipona, dando-lhe voz e direito de cidadania nos nossos dias.

Quem se aproxima das suas páginas e se perde na sua leitura, compreende melhor o significado da parábola onde aquele pai de família, que é retratado no Evangelho de Mateus, ao abrir um baú, «consegue retirar dele coisas velhas e coisas novas» (Mt 13, 52), de que são prova os vários e sucessivos estudos sobre a obra.

No entanto, as *Confessiones* podem possuir a capacidade de cativar o leitor e de o afastar: são capazes de exercer um grande fascínio em quem se deixa guiar pelo homem interior (*homo interior*) retratado ao longo da obra, revendo-se nalgumas passagens ou na grande maioria das mesmas, e pode exercer um sentimento contrário, de repulsa, se a abordagem que o leitor fizer estiver envolvida de algum preconceito ou, até mesmo, de alguma maldosa suspeita intelectual².

¹ Cf. F. Van FLETEREN, *Confessiones*, in ATA 227.

² É paradigmático o caso de Nietzsche, que considerava esta obra desprovida de valor filosófico, cheia de hipocrisia e até mesmo revestida do que chamou de «*platonismo para o povo*».

Provavelmente, como o próprio faz notar no início da obra, o filho de Mónica não esperava que a obra que julgou virem a ser poucos os que dela teriam conhecimento³, volvidos vários séculos se tornasse no seu «*best seller*»⁴, e aquela que talvez, a seguir à Bíblia, foi alvo de mais leituras e interpretações.

Tal acontece porque as *Confessiones* possibilitam e convidam os estudiosos a desenvolverem várias formas de abordagem, uma vez que são, ao mesmo tempo, uma obra de filosofia, psicologia, teologia, de poesia e de mística; todas estas dimensões são harmoniosamente interligadas pelo nosso autor de forma a mostrar a irrupção de Deus, através da «graça», no seu itinerário espiritual⁵ o que, na dinâmica das *Confessiones*, pode ser interpretado desde o desejo de Deus até ao repouso n'Ele⁶.

Sendo uma obra escrita após o início do ministério episcopal de Santo Agostinho, como Bispo de Hipona, as *Confessiones* apresentam-se como um exemplo paradigmático daqueles escritos que o tempo não conseguirá fazer esquecer ou apagar do roteiro das grandes obras da literatura mundial⁷.

O arco narrativo que vai desde a inquietude do coração (*cor inquietum*)⁸, que leva Agostinho a vagabundear pelos caminhos da vida, à busca da *quies* na qual possa, por fim, repousar e encontrar a paz, pode iluminar o percurso de autoconhecimento do homem de hoje. Por um lado, indica que aqui o homem não tem *morada permanente* (Heb 13, 14); que a paz não se encontra nas criaturas⁹; que aquilo que é contingente não sacia verdadeiramente o coração do homem¹⁰, criado como abertura ao infinito, e, por outro,

³ Cf. *Confessiones*, II, III, 5. Daqui em diante usamos a sigla clássica *Conf.*

⁴ Santo Agostinho reconhecerá mais tarde que as suas *Confessiones* foram bem-recebidas e a aquela obra que mais divulgação obteve: «*Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit quam libri Confessionum mearum?*» (*De dono perseverantiae*, 20, 53: PL, 45, 1026).

⁵ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard (Paris, 1950), 27.

⁶ Cf. M. VANNIER, *Un géant du christianisme* (Dossier: Augustin), in *Lumière & Vie* n° 280, octobre-décembre 2008, 35-36.

⁷ Cf. A. QUEIROLO, *San Agustin*, Ed. Publicaciones Españolas (Madrid, 1945) 221.

⁸ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

⁹ Cf. *Conf.*, I, XX, 31.

¹⁰ Cf. *Conf.*, IV, X, 15.

que apenas o conhecimento de Deus consegue revelar o homem ao próprio homem, porque Ele é a «verdade que preside a todas as coisas»¹¹.

Podemos, ainda, encontrar retratada, ao longo das páginas das *Confessiones*, a condição humana enquanto tal¹², naquilo que de melhor o homem pode alcançar e no pior a que se pode deixar reduzir. Na verdade, quando Santo Agostinho narra a sua história, recheada de misérias e sucessivas recaídas, retrata algo que diz respeito a todos os homens de todos os tempos, uma «verdade universal que vale para todos»¹³.

Ao contrário das obras clássicas, as *Confessiones* não possuem uma dedicatória a um personagem eminente. Estão, antes, dirigidas ao próprio Deus, e introduzem, assim, um tom de louvor e oração a *pari passu* com a confissão da vida de Santo Agostinho, algo que caracteriza toda a obra. Neste ato de louvor pela graça operante pela criação, o autor associa a si próprio toda a obra criada, mesmo aquela que pertence ao mundo inanimado¹⁴, emprestando-lhe a própria voz para que se associe, também ela, num hino de louvor (das criaturas) ao seu Criador.

Por fim, é importante ter em consideração que a redação das *Confessiones* se encontra entre dois polos distintos. Por um lado, há muito que o hiponense abandonara o maniqueísmo e, por conseguinte, já possuía o amadurecimento suficiente e necessário¹⁵ para realizar uma viagem ao centro de si mesmo, ao lugar onde habita o Criador de todas as coisas, *no mais íntimo do seu próprio íntimo*¹⁶, e, diante d'Ele, reler a sua própria vida passada. Por outro lado, o nosso autor encontra-se agora diante de um ambiente de plena polémica contra a doutrina de Pelágio, donde florescerá a sua doutrina sobre a «graça».

¹¹ Cf. *Conf.*, X, XLI, 66.

¹² Cf. P. BROWN, *Agustín de Hipona*, Acento (Madrid, 2001), 178.

¹³ Cf. A. TRAPÈ, XC.

¹⁴ Cf. *Conf.*, V, I, 1.

¹⁵ Cf. P. BROWN, *Agustín de Hipona*, 174.

¹⁶ *Conf.*, III, VI, 1.

Esse dado deve ser levado em consideração por parte do leitor das *Confessiones*, já que o próprio Agostinho reconhece que evoluiu escrevendo. Perceber o contexto em que escreve o nosso autor é, pois, um critério importante que permite uma melhor compreensão da argumentação utilizada ao longo de toda a obra. Este parece-nos, aliás, um critério necessário a ter em consideração para uma leitura séria e uma abordagem correta da obra.

Vamos, portanto, deter-nos sobre alguns aspetos relacionados com a contextualização da obra em análise, percorrendo, sobretudo, as questões que ainda permanecem em aberto e que são aquelas sobre as quais incidem mais os estudos atuais, para, deste modo, apresentarmos as conclusões a que podemos hoje chegar (*status quaestionis*).

1.1 O título e o género literário

São conhecidas as dificuldades em datar com precisão a redação das *Confessiones*. Contudo, a larga maioria dos estudos apresentam o início provável da redação da obra por volta do ano 397 e estão de acordo que por volta do ano 400 já se encontrava finalizada¹⁷.

O título dado pelo próprio autor a esta obra exprime, como é sabido, todo um programa que vai muito além do plano literário. Efetivamente, o título *Confessiones*, que se traduz na nossa língua por "Confissões" constitui, por si só uma revolução literária, mas também cultural.

¹⁷ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* (I), Città Nuova Editrice (Roma, 1965), XIV.

Não ignoramos que algumas obras da antiguidade clássica possuem certas características que as aproximam das *Confessiones*, se encararmos estas nos seus elementos autobiográficos. Se nos situarmos especialmente no campo das letras cristãs que precederam S. Agostinho, facilmente detetaremos alguns traços que precedem e preparam este novo género literário, e, ao mesmo tempo, preparam o público para receber esta obra¹⁸. Podemos, mesmo assim, afirmar que as *Confessiones* inauguram um género literário novo¹⁹, onde o seu autor coloca todo o seu génio e mestria na arte de dizer as palavras confessando-se.

Voltando ao título da obra importa, desde logo, interpretar o significado deste vocábulo latino, de forma a compreendermos melhor a intenção do nosso autor em atribuir este nome à sua obra e o género literário que a caracteriza.

Os vocábulos *confiteri* e *confessio* podem possuir três significados distintos e facilmente verificáveis: mais vulgarmente difundido é o sentido de *confissão dos pecados* (*confessio peccatorum*) como parte integrante de um caminho penitencial; depois o de confissão da fé (*confessio fidei*) presente, sobretudo, nos testemunhos dos mártires dos primeiros séculos, ante o tribunal que os julgava, e, por último, num sentido menos comum e difundido, como *ato de louvor* e de *ação de graças* (*confessio laudis*)²⁰.

O nosso autor, ao longo de toda a obra, utiliza esses vocábulos para traduzir essencialmente o primeiro e o último significados. Na verdade, Santo Agostinho «sente ele próprio, por si mesmo, uma profunda necessidade de trazer à palavra quer a confissão

¹⁸ Remetemos para o estudo do professor Isidro Lamelas que aborda esta questão em toda a sua complexidade. I. Lamelas, *Conversão, autobiografia e confissão: os precedentes patrísticos*, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença e actualidade*. Universidade Católica Editora (Lisboa, 2001), 79-120.

¹⁹ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard (Paris, 1999), 298.

²⁰ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions* (Washington, D.C., 2012), 190; ver ainda M. PELLEGRINO, *Les Confessions de Saint Augustin*, Études Augustiniennes (Paris, 1960), 28.

de louvor a Deus quer a da exposição das suas misérias»²¹. O género confessional é, portanto, o instrumento que Santo Agostinho utiliza para expor toda a sua argumentação.

Mas essa exposição das misérias da vida passada, expostas sobretudo na primeira parte da obra (livros I a IX), não devem ser interpretadas como meros relatos que pretendem formar uma espécie de autobiografia²² dos pecados de Agostinho, pois tal não parece ser o propósito do nosso autor, uma vez que são omitidos muitos factos do género de vida que leva, não entrando em pormenores inúteis²³ e manifestando apenas aquelas passagens onde se sentiu alcançado e envolvido pela «misericórdia» do seu Criador²⁴.

A confissão da culpa e louvor ao Criador encontram-se de tal forma interligados que, quando o nosso autor se refere a uma, logo remete para o outro: quando confessa a culpa dos pecados cometidos²⁵, reconhece-se agradecido pela misericórdia que recebe do Criador. Sentindo-se perdoado, é impelido pelo próprio Deus a dirigir-lhe um ato de louvor²⁶, que Agostinho traduz, sobretudo, através da linguagem utilizada nos salmos²⁷.

Nesse sentido, podemos olhar para as *Confessiones* como um grande *salmo* que Santo Agostinho, enquanto criatura, dirige ao Criador, cantando, assim, as maravilhas da obra que realizou, como o próprio faz entrever nas *Retractationes*:

«Confessionum mearum libri XIII et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me adtinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur»²⁸.

²¹ J. ROSA, *As Confissões de S. Agostinho – retóricas da fé*, in *Didaskalia*, 37 (2007/2) pp. 97-119.

²² Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard (Paris, 1999), 298.

²³ M. PELLEGRINO, *Les Confessions de Saint Augustin*, 36.

²⁴ «Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me», *Conf.*, V, I, 1.

²⁵ «Confiteantur etiam hinc tibi de intimis visceribus animae meae miserationes tuae, deus meus», *Conf.*, VII, VI, 8.

²⁶ «Iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, Altissime», *Conf.*, I, VII, 12.

²⁷ Cf. A. BESNARD, *Introduction*, in SAINT AUGUSTIN, *Priez Dieu Les Psaumes*, Les Éditions du Cerf (Paris, 1982), 45.

²⁸ *Retract.*, II, 6.

1.2 Motivo da redação

Para bem entendermos o conteúdo das *Confessiones*, convém percebermos os motivos que estão na origem da sua redação, já que o bispo de Hipona nunca escreve por escrever. São várias razões que podem ser consideradas "causas externas", conforme as propostas dos diversos estudiosos.

Num primeiro momento há quem considere que as *Confessiones* são uma resposta às críticas exteriores, sobretudo por parte de alguns donatistas que colocavam em causa a realidade do batismo de Santo Agostinho, a autenticidade da sua conversão, e, até mesmo, a validade da sua ordenação episcopal, acusando-o de permanecer maniqueu²⁹. Tal não parece ser o motivo e objetivo principal, uma vez que essa obra será alvo de outras acusações e polémicas³⁰.

Em segundo lugar, há quem defenda que Santo Agostinho não se está a defender de críticas externas, mas que escreve porque um grupo denominado “*espirituales*”³¹ pede que o neo-bispo de Hipona apresente um caminho para a verdadeira conversão, uma via espiritual segura e verdadeira, que possa ser seguida por quem aspira a uma vida espiritual mais em conformidade com as verdades da fé³².

Há ainda quem acredite que é possível interpretar as *Confessiones* como um *mea culpa* de Santo Agostinho, que pretende serenar o seu espírito fazendo "as pazes" consigo mesmo e com o seu passado, como forma de obter os benefícios de uma certa "terapia psicológica"³³, no sentido atual da expressão.

²⁹ Cf. F. Van FLETEREN, *Confessiones*, 227.

³⁰ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, Ed. Universitaires Fribourg Suisse (Saint-Paul Fribourg Suisse, 1991), 88.

³¹ Grupo de crentes batizados por Santo Ambrósio e que mantém uma forte ligação com Santo Agostinho.

³² Cf. P. BROWN, *Agustín de Hipona*, 178.

³³ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 298.

Finalmente, uma outra teoria faz referência ao pedido de Paulino de Nola, dirigido a Alípio, para que este escrevesse uma obra autobiográfica, pedido que foi declinado, em virtude da sua conhecida humildade. Deste modo, há quem admita que o mesmo convite foi, posteriormente, repetido ao *doutor da graça* que acedeu³⁴. As *Confessiones* seriam, deste modo, o resultado deste pedido.

Colocadas as várias hipóteses quanto aos motivos externos, relativamente aos quais não nos parece oportuno demorar-nos mais, cabe-nos agora analisar aquelas passagens da própria obra, que nos ajudam a compreender as razões “internas” que motivaram o nosso autor a redigir as suas *Confessiones*.

Como vimos anteriormente, o próprio título da obra, interpretado como *confessio laudis*, pode iluminar o motivo que levou o autor a escrevê-la. Na introdução às suas *Confessiones*, o hiponense envereda por um caminho de busca de Deus a quem dirige o seu louvor³⁵. No livro XI, Agostinho apresenta o motivo que o leva a narrar todos os acontecimentos presentes na obra: «ut dicamus omnes, “magnus Dominus et laudabilis valde”»³⁶.

Deste modo, o autor das *Confissões* pretende que, através da sua obra, todos possam aderir a esse canto de louvor ao Criador de todas as coisas. E fá-lo não como imposição aos que lerem as suas páginas, mas sim por amor: «“amore amoris tui facio istuc”»³⁷.

Ao amor como motivação profunda na origem da redação das *Confessiones* podemos acrescentar um outro propósito: fazer verdade. No início do livro X, encontramos a seguinte afirmação: «“ecce enim veritatem dilexisti”, quoniam “qui facit” eam, “venit

³⁴ Cf. F. Van FLETEREN, *Confessiones*, 227.

³⁵ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

³⁶ *Conf.*, XI, I, 1.

³⁷ *Conf.*, XI, I, 1.

ad lucem”. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus»³⁸.

Para o nosso autor *confessar* é fazer a verdade diante de Deus (*facere veritatem*), e tal faz com que o homem se coloque ele mesmo voluntariamente na verdade do próprio Deus³⁹. Não porque Deus seja alheio e desconheça o conteúdo da confissão retratado ao longo da obra, mas porque o autor quer contar a Deus a sua versão desses acontecimentos na sua vida, uma verdade que não deve ser calada, mas revelada também aos seus irmãos.

1.3 Unidade e estrutura das *Confessiones*

No tocante à estrutura das *Confessiones*, o leitor mais atento facilmente percebe que existe uma mudança de linguagem e de pensamento, na passagem do livro IX para o X, bem como uma descontinuidade no conteúdo, na forma e no género. A explicação para tal repartição da obra em duas partes distintas pode encontrar-se no próprio comentário que Agostinho faz nas suas *Retractationes*, onde afirma que os primeiros livros falam de si (*de me*) e os livros X a XIII das Sagradas Escrituras⁴⁰.

Há, contudo, autores que apresentam a obra repartida não em duas partes, mas estruturada em três: uma primeira formada pelos livros I a IX, onde o autor fala daquilo que foi (*quod fui*); uma segunda parte seria formada pelo livro X, onde o autor reflete naquilo que ele mesmo é no momento presente (*quod sum*); e, finalmente, uma terceira parte constituída pelos livros XI a XIII, onde o autor aborda aquilo que será (*quod ero*)⁴¹.

³⁸ *Conf.*, X, I, 1.

³⁹ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 197.

⁴⁰ Cf. *Retract.* II, VI, 1.

⁴¹ Cf. J. ROSA, *As Confissões de Santo Agostinho*,

O debate acerca da unidade e estrutura das *Confessiones* continua, porém, em aberto⁴². A nosso ver, talvez a chave da questão poderá ser encontrada no *exordium* da obra⁴³, onde ocorrem aquelas que são, muito provavelmente, as palavras mais famosas deste clássico do cristianismo:

«Magnus es, Domine, et laudabilis valde. Magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»⁴⁴.

Neste pequeno exórdio podemos encontrar genialmente traçado todo o plano da obra. Notemos, desde já, o registo laudatório com que iniciam as *Confessiones*. A *confessio*, entendida como ato de louvor, é incutida ao homem pelo próprio Deus, que faz com que a sua criatura se deleite em louvá-lo (*tu excitas ut laudare te delectet*). É Deus, portanto, que é a origem e o fim de todo o ato de louvor por parte da sua criatura. Por outro lado, o milagre da criação (do homem) constitui o motivo principal da *laus*. Deste modo, o próprio conceito "confessio" constitui o elo de união entre as partes das *Confessiones*, obra redigida para reconhecer e celebrar o verdadeiro lugar do homem perante Deus, autor de toda a criação, e perante as demais criaturas.

Um outro registo mostra a dependência que existe entre o homem (*aliqua portio creaturae tuae*) e Deus, de quem recebe a origem, e ao mesmo tempo a total e radical diferença ontológica entre os dois: o homem encontra-se marcado pela realidade do

⁴² Cf. F. Van FLETEREN, *Confessiones*, 228.

⁴³ Cf. H. N. GALVÃO, *O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões*, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença e actualidade*. Universidade Católica Editora (Lisboa, 2001), 41.

⁴⁴ *Conf.*, I, I, 1.

pecado e sujeito à mortalidade (*circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui*), ao passo que Deus não se deixa atingir por essas duas realidades.

Podemos ainda notar que, no texto citado, por três vezes Santo Agostinho introduz o tema da criação (*creatio*), que é a temática diretamente tratada no segundo bloco da obra, podendo dar a entender que a intenção das *Confessiones* é a de ajudar os leitores a reconhecerem que a sua própria existência é um presente de Deus e que, por isso mesmo, se devem associar ao autor nesse canto de louvor pelo dom da criação e redenção, sendo a própria obra uma resposta a esse presente divino⁴⁵.

1.4 Notas conclusivas

Como vimos, estamos diante de uma obra única que se distingue de qualquer outra da antiguidade clássica, mesmo que integre alguns elementos presentes num ou noutro estilo de escrita anterior a Santo Agostinho. No tocante ao seu título, a confissão que o autor quer fazer aproxima-se mais de um hino de louvor e ação de graças (*confessio laudis*), muito embora existam momentos que constituem uma confissão pública de culpa (*confessio peccati*). Contudo, esta última leva sempre o novo autor a voltar-se para a primeira.

Se é verdade que só dificilmente se encontrará uma resposta consensual entre as várias hipóteses que se colocam sobre os «motivos externos» que poderão estar na origem dos objectivos que levaram Santo Agostinho a redigir as *Confessiones*, podemos admitir que dentro da sua obra o desejo de louvar a Deus pela obra da criação, expresso no

⁴⁵ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 285.

exordium, representa, de facto, o motivo principal que motivou o autor a empreender a redação desta sua obra.

A grande oração com que Agostinho inicia as suas *Confessiones* dá-nos a chave hermenêutica que nos permite compreender a obra na sua totalidade. Não é de menor importância que, na oração introdutória, apareça por três vezes o tema da criação (*creatio*). Nesse sentido, podemos encontrar em tal temática o motor que unifica e estrutura toda a obra, desde o desejo de Deus ao descanso n'Ele mesmo, que o autor não conseguiu encontrar em nenhum momento retratado na primeira parte da obra, mas que progressivamente deu a entender onde encontrar: no *sabbath*. Mas este já é o tema da terceira parte deste nosso estudo.

Capítulo II

O CONCEITO DE CRIAÇÃO ANTES DE S. AGOSTINHO

A ideia de criação constitui uma noção básica da fé cristã, a partir da revelação bíblica do Deus Criador de todas as coisas. Assumindo este dado essencial da revelação (cf. Gn 1, 3-31; 2, 4), os Padres da Igreja retomam insistentemente o assunto, mormente ao comentarem os seis dias da criação conforme a narração do livro do Génesis (*Hexaemeron*), ou quando explicam o primeiro artigo da Regra da fé ou *Credo*⁴⁶.

Podemos, no entanto, dizer que foi sobretudo com Santo Agostinho que a doutrina da criação alcançou o ponto de maturidade especulativa e que, a partir de então, se afirmou definitivamente. De facto, são os seus pressupostos teóricos que estão na base de todos os comentários teológicos posteriores⁴⁷.

Creatio, importa compreender, traduz, na visão cristã, o ato de Deus chamar à existência tudo aquilo que existe, sem recurso a uma matéria pré-existente⁴⁸ da qual se tenha aproveitado para criar o Homem, o Mundo e tudo o que nele existe⁴⁹. É importante reter esse princípio, para depois compreendermos melhor o que significa o conceito de *creatio ex nihilo*, tal como Agostinho a compreende e elabora nas suas *Confessiones*.

Para uma melhor compreensão do contributo agostiniano acerca da *creatio*, dedicaremos as próximas páginas a uma análise mais detalhada deste conceito. Nesse sentido, iniciamos com uma perspetiva histórica para daí colhermos as várias nuances que

⁴⁶ Cf. AA.VV., *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, (Paris, 1973) *passim*; ISIDRO P. LAMELAS, *O Credo comentado pelos Padres da Igreja*, *passim*.

⁴⁷ Cf. B. STUDER, *Creazione*, in NDPAC, I, 1256.

⁴⁸ Cf. De DREY, *Création*, in WETZER (Dir), *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Gaume Frères et J. Duprey Editeurs (Paris, 1869) 413.

⁴⁹ Cf. F. P. SIEGFRIED, *Creation*, in *The Catholic encyclopedia* (vol. 4) 470.

este conceito comporta, a fim de compreendermos melhor a interpretação do bispo de Hipona presente na segunda parte das *Confessiones*. Assim, ser-nos-á finalmente possível delinear os grandes elementos que caracterizam a teologia agustiniana da criação, presente nos últimos livros desta obra que tomamos como fonte do nosso estudo.

Vale, mesmo assim, a pena recordar, ainda que sumariamente, o que diziam algumas tradições extra-bíblicas, de modo a que nos seja possível conhecer como se colocava a questão acerca da criação antes de ser interpretada a partir do nada, *ex nihilo*.

2.1 Próximo Oriente e mundo grego

A ideia de criação não é totalmente estranha aos mais antigos povos e culturas do Próximo Oriente. Desde sempre o homem tentou responder à pergunta sobre as origens: de onde viemos e como tudo começou a existir⁵⁰. Colocar estas questões significa regressar ao *princípio* e começo de todas as coisas, e, por conseguinte, remete-nos ao tema da *creatio*.

Geograficamente, quando falamos de Próximo Oriente, referimo-nos à região que atualmente é delimitada pelos seguintes países: Iraque, parte do Irão e Turquia, Egipto, Israel, Síria e Líbano⁵¹. Hoje, cofunde-se com o chamado Médio Oriente⁵². A nível cronológico, os arqueólogos e historiadores situam-nos entre a Idade do Bronze e a expansão dos Persas, por volta do século VI antes de Cristo⁵³.

⁵⁰ Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, Ed. Cerf (Paris, 1982) 21-22.

⁵¹ Cf. J. GRAY, *Near Eastern Mythology*, Library of the World's Myths and Legends, Ed. Hamlyn (New York, 1988) 6-13.

⁵² Cf. J. MELLAART, *O Próximo Oriente*, Biblioteca das Civilizações Primitivas, Ed. Verbo (Lisboa, 1971) 11-17.

⁵³ Cf. E. CAVAIGNAT, *L'Ancient Orient avant les Israélites – Egypte et Mésopotamie*, in A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (vol.1), Ed. Desclée (Paris, 1957) 217.

Referir-nos-emos também ao assunto no “mundo grego”, revisitando brevemente os mitos que falam da criação antes de surgirem os sistemas filosóficos dos grandes pensadores helênicos.

2.1.1 No Egito antigo

Os textos egípcios relativos à criação são abundantes⁵⁴ e importa considerar, sobretudo, um conjunto de sistemas cosmogônicos desenvolvidos nos três principais santuários das cidades de Heliópolis, Hermópolis e Mênfis, e que foram os mais influentes⁵⁵ desde o terceiro milênio antes de Cristo. Existe um pensamento comum a todas estas cosmogonias uma vez que «reconhecem a mesma perfeição ao demiurgo e à sua obra»⁵⁶.

Não é difícil entender que uma área tão vasta como aquela que abrangia o antigo Egito tivesse uma grande variedade de relatos sobre a criação do mundo, do universo e do homem, ligados sobretudo ao culto local. Os três santuários ligados às cidades já referidas, exerceram grande influência intelectual sobre os diversos relatos de uns e de outros⁵⁷, tendo uns absorvido outros ou simplesmente introduzindo elementos novos de forma a enriquecer tais narrativas.

Todo esse processo de unidade dos relatos foi uma tarefa levada a cabo pelos sacerdotes. As motivações não eram apenas religiosas, mas também política, uma vez que

⁵⁴ Cf. P. DERCHAIN, *Cosmogonie en Égypte pharaonique*, in Y. BONNEFOY (Dir.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, Flammarion (Paris, 1981) 224.

⁵⁵ Cf. A. DI NOLA, *Egitto, La rielaborazione teologica*, in MARIO GOZZINI (Cord.), *Enciclopedia delle Religioni* (vol. 2), Ed. Vallecchi (Firenze, 1970) col. 1057.

⁵⁶ BERLANDINI-KELLER, *Cosmogonie en Egypte*, in PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1984) 327.

⁵⁷ Cf. S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne*, in AA.VV. *La naissance du monde*, Du Seuil (Paris, 1959) 21.

tais perspectivas iam sendo unificadas e desenvolvidas conforme as várias localidades dispersas ao longo dos setecentos quilómetros do Rio Nilo, dando, assim, lugar a uma unidade nacional⁵⁸.

A Escola de Heliópolis, cuja particularidade era a de se situar na terra natal de todos os deuses (Heliópolis), beneficiou de um enorme prestígio e importância⁵⁹. Na sua cosmologia, o princípio caracteriza-se por um estado de caos onde apenas existia um oceano primordial denominado *Nun*. Por ele vagueava *Atom*, o primeiro demiurgo que se criou a si mesmo⁶⁰ e que após, se colocar de pé pela primeira vez e se masturbar, deu origem a *Shu* (deus do ar), e de cuja saliva surgiu *Tefnut* (deusa da humidade); foi constituído assim o primeiro casal do qual nasceram outras divindades. Há, contudo, quem defenda que a origem de *Shu*, por ser a personificação do ar, se deve não a masturbação do pai *Atom* mas antes ao seu *sopro*⁶¹.

Na Escola de Hermópolis, por sua vez, o caos inicial não se caracteriza pelo vazio. Nele, desde o princípio, habitavam quatro casais divinos. Além disso, destaca-se o oceano primordial, personificado por *Nounet*. Estes quatro casais uniram-se para formar um ovo, do qual surgiu *Rá*. Após um ritual mágico fizeram surgir um *lótus* da qual nasceu um ser divino feminino que se viria a unir com *Rá*. Deles nasceu *Thot*, o primeiro nascimento divino.

Quanto à Escola de Mênfis, a sua teologia assume os elementos das duas Escolas anteriores e introduz teorias completamente novas⁶², atribuindo o papel de criador à sua divindade local, *Ptah*. Tal era, de facto, a praxis por toda a parte, uma vez que «o deus

⁵⁸ Cf. C. De La SAUSSAYE, *História das Religiões*, Ed. Inquérito (Lisboa, 1940) 133.

⁵⁹ Cf. A. TAVARES, *A criação do homem nos mitos das origens*, *Didaskalia*, vol. 8/1 (Lisboa, 1978) 37.

⁶⁰ Cf. P. BANCOURT, *Le Livre des morts égyptien*, Éditions Dangles (Saint-Jean-de-Braye, France, 2001) 87.

⁶¹ Cf. J. GARNOT, *Religions Égyptiennes Antiques*, Presses Universitaires de France (Paris, 1952) 40.

⁶² Cf. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods – A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University of Chicago Press (Chicago, 1978) 24.

local foi considerado demiurgo e criador do mundo pelos seus adoradores, mas o ato criador foi concebido de maneira diferente, conforme o carácter pessoal do deus»⁶³.

Por último, interessa ainda uma breve referência à criação do homem presente no escrito intitulado “*O livro das criações de Rá e de Apófis destruidor*”. Nesta narrativa, o homem aparece como um ser que foi planeado no coração do seu criador e que veio à existência a partir das suas lágrimas:

«Eu planeei no meu próprio coração e veio então à existência uma multidão de formas de seres, as formas das crianças e as formas dos seus filhos (...) Eles [Shu e Tefnut] trouxeram-me o meu olho com eles. Depois de eu ter juntado os meus membros, chorei sobre eles. Foi assim que vieram à existência os homens, a partir das lágrimas que saíram do meu olho»⁶⁴.

Naturalmente, estas concepções míticas, tão alheias à visão científica da modernidade, escondem uma sabedoria de fundo que deve levar-se em conta. Encontramo-nos, de facto, diante de formas de expressão que, à sua maneira, são coerentes, e manifestam um outro modo de olhar e pensar o mundo⁶⁵.

2.1.2 Mesopotâmia

Entre os povos da Mesopotâmia importa-nos sobretudo estudar as crenças vindas da Babilónia. Este povo conhecia a arte de bem narrar. Desde cedo, o génio de dizer as coisas banais do quotidiano de uma forma não comum deixou as suas marcas na poesia,

⁶³ Cf. C. De La SAUSSAYE, *História das Religiões*, 137.

⁶⁴ J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press 3ª Ed., (Princeton, 1969) 6.

⁶⁵ Cf. S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne*, 21.

no direito e na astronomia⁶⁶. O génio da imaginação deu forma às mais criativas narrativas, de que são prova as suas elaboradas cosmologias.

A divindade suprema é o deus *Marduc*, o demiurgo que primitivamente foi adorado como divindade solar, como a própria origem etimológica do nome parece indicar⁶⁷. Afirmavam os babilónios que as estrelas foram feitas à *semelhança* de *Marduc* e que os sacerdotes conseguiram dar a *Marduc* um lugar acima de todas as restantes divindades.

Ea, seu pai, conferiu-lhe o direito de ser chamado como ele - «Que se chame *Ea*, como eu» - após a vitória de seu filho sobre o terrível dragão *Tiamat*, que ameaçou sobremaneira a soberania dos deuses celestes. Assim, são várias as passagens que atribuem a *Marduc*, tal como a *Ea*, a designação de «criador da humanidade»⁶⁸.

Se podemos afirmar que a criação do mundo não é um dos temas principais na literatura dos povos sumérios, conhecemos pelo menos uma narração elaborada sobre a criação do homem⁶⁹:

«Marduk, na superfície das águas, juntou uma jangada de vimes. Depois criou o pó e aglomerou-o sobre a jangada. Para instalar os deuses numa morada de contentamento, criou a humanidade. A deusa Arara criou com ele a raça dos homens. Ele criou sobre a terra deserta os rebanhos selvagens dotados de vida»⁷⁰.

Na literatura babilónica, assume especial interesse para o nosso estudo a narrativa épica da criação *Enuma Elish*. Neste texto, o estado de *caos original* consiste

⁶⁶ C. De La SAUSSAYE, *História das Religiões*, 155.

⁶⁷ Cf. H. LIMET, *Mardouk*, in P. PAUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984) 1245.

⁶⁸ C. De La SAUSSAYE, *História das Religiões*, 170-71.

⁶⁹ Cf. E. CASSIN, *Cosmogony- Mésopotamie*, in *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, 228.

⁷⁰ J. CHEVALIER (Dir.), *Les religions du proche-orient, textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, Fayard/Denoël (Paris, 1970) 75.

num abismo de água e apenas existiam as divindades Apsu e Tiamat, representando os princípios masculino e feminino:

«Quando nas alturas o céu ainda não tinha recebido nome, em baixo a terra firme ainda não tinha sido chamada pelo nome, nada a não ser o primordial Apsu, que lhes deu o ser e Mummu-Tiamat, aquela que a todos deu à luz, misturando-se as suas águas como um só corpo; nenhuma choupana fora coberta de colmo, nenhum pântano tinha surgido...»⁷¹.

Tanto nesta narrativa como no relato do livro do Génesis, a criação do céu e da terra resulta da separação das águas pelo firmamento⁷². Nesta fonte o homem aparece também como o último ato do ato criador, seguindo-se ao surgimento dos corpos luminosos cuja função é a de criar luz e de regular o tempo. Após todos estes momentos da criação, diz-se que os deuses se reuniram em conselho e, finalmente, descansaram⁷³.

É espantosa a série de semelhanças entre o texto bíblico do livro do *Génesis* e o texto mesopotâmico *Enuma Elish*: a criação do firmamento, da terra seca, os corpos luminosos, o homem e o descanso divino. Mas tais semelhanças não se reduzem apenas a esta obra.

No que toca à criação do homem encontramos uma outra analogia com o relato genesíaco na *Epopeia de Gilgamesh*, a mais antiga epopeia que a humanidade conhece⁷⁴. Nesta narrativa das origens, tal como no livro do Génesis, o homem é feito a partir da argila⁷⁵, sendo que numa versão acádica anterior, à argila mistura-se-lhe o sangue⁷⁶. No relato hebraico, por sua vez, o homem é convidado a dominar a terra e a continuar a obra

⁷¹ J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 60.

⁷² Cf. DRIVER (Dir.) *The Book of Génesis*, Methuen & Co. Ltd. (London, 1948) 30.

⁷³ Cf. SH. M. P., *Creation and Cosmogony – Mesopotamian Prototypes*, in C. ROTH *Encyclopaedia Judaica* Jerusalme, Keter Publishing House Jerusalem Ltd (Jerusalém, 1972), col. 1061.

⁷⁴ Cf. R. TOURNAY, *Introduction*, in *L'Épopée de Gilgamesh*, Les Éditions du Cerf (Paris, 1994) 1.

⁷⁵ Cf. SH. M. P., *Creation and Cosmogony – Mesopotamian Prototypes*, col. 1062.

⁷⁶ Cf. J. BRIEND, *Création*, in P. PAUPARD, *Dictionnaire des religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984) 392.

da criação através do trabalho⁷⁷. Os babilónicos encaravam o trabalho como castigo dos deuses, sendo que a humanidade havia sido criada para trabalhar em lugar dos deuses celestes⁷⁸:

«Eu quero fazer uma rede de sangue, formar uma ossatura e vestir um ser humano e que o seu nome seja “homem”. Quero criar este ser humano, este homem para que, encarregado do serviço dos deuses, estes estejam em paz. Quero assim melhorar a situação dos deuses, e que, sendo honrados em conjunto, sejam divididos em dois grupos»⁷⁹.

Podemos identificar semelhanças entre tais mitos e o relato do livro do Génesis «não só todos os seus motivos temáticos, mas também a linguagem, o estilo, a estrutura lógica da trama narrativa e o contexto das origens de tudo (...)»⁸⁰.

2.1.3 No pensamento helénico

Nos séculos anteriores ao cristianismo, no seio da cultura grega, a noção de criação *ex nihilo* parece estar ausente⁸¹. Podemos, na verdade, afirmar que só na tradição bíblica esta noção é claramente afirmada e introduzida na fé e teologia judaica. Será a partir deste legado bíblico e da reflexão judaico-cristã que esta doutrina se consolidará definitivamente na dogmática cristã⁸².

⁷⁷ A. TAVARES, *A criação do homem, nos mitos das origens*, 53.

⁷⁸ Cf. H. LIMET, *Cosmogonie Suméro-Akkadienne*, in P. PAUPARD, *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984) 386.

⁷⁹ J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 68.

⁸⁰ Cf. A. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: o sentido último da vida projectado nas origens*, Ed. Carmelo (Marco Caneveses, 2011) 372.

⁸¹ Cf. M. VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 3.

⁸² Cf. C. TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Ed. Gabalda (Paris, 1955) 39.

Antes dos gregos terem desenvolvido o pensamento filosófico e especulativo, Homero e Hesíodo deliciavam os ouvidos deste povo contando as histórias da origem dos deuses e recriando, com grande imaginação, os cenários primitivos⁸³ que existiam antes do homem pisar a terra e conhecer a luz do dia e dar o nome a todas as coisas.

Assim, através de uma linguagem simbólica, onde o fantástico e a imaginação surgem como parte da forma narrativa, procurava-se encontrar um sentido para as realidades do quotidiano, pretendendo mostrar como surgiu qualquer coisa⁸⁴.

Em Mileto, por volta do século VII a.C., nasceu Anaximandro (610-547). Este autor ao questionar-se sobre a “substância única” designou-a com o nome de “princípio” (ἀρχή), reconhecendo-a de “indefinido” (ἄπειρον), e o seu discípulo Anaxímenes (588-524 a.C.) irá mais tarde afirmar que esse *princípio* de todas as coisas se encontra, precisamente, no *ar*⁸⁵.

Na *Iliada*, obra prima de Homero (séc. VIII a.C.), Oceano (Ὠκεανός), que personifica a água salgada, e Tétis (Τηθύς), a água doce, além de serem irmãos, formam o primeiro casal e filhos de Úrano (Οὐρανός) e Gaia (Γαῖα). Era (Ἥρα), rainha dos deuses, refere-se a este casal primordial, nesta obra homérica, testemunhando que empreendeu uma viagem aos confins da terra para ver Oceano, pai dos deuses, e a mãe Tétis, que a receberam, criaram e lhe deram educação no seu palácio⁸⁶.

⁸³ Cf. J. VERNANT, *Mythes Cosmogoniques – La Grèce*, in Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique, 252-253.

⁸⁴ Cf. P. RICOEUR, *Mito – a interpretação filosófica*, in AA.VV. *Grécia e Mito*, Ed. Gradiva (Lisboa, 1988), 21.

⁸⁵ Cf. A. FREIRE, *O Pensamento Teológico de Platão*, Ed. APPACDM (Braga, 1996) 124.

⁸⁶ Cf. HOMERO, *Iliada*, 14. 200, 244.

a) Hesíodo

Na *Teogonia* de Hesíodo (750-650 a.C.), que é porventura o mais antigo texto grego de genealogias divinas⁸⁷, a primeira linhagem de seres divinos que aí aparece são o Caos (Χάος), espécie de abismo e Gaia (Γαῖα), a Terra, unidos pelo Eros (Ἔρως), o Amor, que darão forma ao universo⁸⁸. O Caos é, portanto, o princípio donde provém toda a criação, pois é dele que surgiram todas as criaturas, os titãs, os deuses e os homens. Também é dele que surgirão outros fenómenos cósmicos, como a Noite e o Dia:

«O que primeiro existiu foi o Caos; e logo a seguir a Terra de seio fecundo, eterna e segura mansão de todos os Imortais (...) E depois o Tártaro bolorento, no interior da terra e Eros, o mais belo entre os deuses imortais, que amolece os membros (...); de Caos nasceram Érebo e a negra Noite, e da Noite, por sua vez, nasceram o Éter e o Dia, que ela deu à luz, unindo-se com amor ao Érebo»⁸⁹.

O texto continua com a descrição do surgimento das realidades geradas pela Terra, como o Céu, «coberto de estrelas» (v. 127), as Montanhas, as Ninfas «que habitam as montanhas recortadas» (v.130), o mar estéril «onde se encrespam as ondas» (v.131). Todos esses elementos nasceram da Terra sem a intervenção do amor⁹⁰.

A Terra fecundada depois pelo Céu, inicia uma segunda geração de deuses. O primeiro que surgiu foi Oceano «de correntes profundas» (v.133), Koios e Creio, Hiperión e Jápeto, Teia e Reia, Témis e Mnemósine, Febe e Tétis. De todos nascerá por último Cronos, que é descrito como o mais temível de todos. Seguem-se os Ciclopes, «donos de um coração insolente»⁹¹.

⁸⁷ Cf. A. PINHEIRO, *Introdução*, in HESÍODO, *Teogonia / Trabalhos e Dias*, Ed. INCM (Lisboa, 2014), 33.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, 33.

⁸⁹ HESÍODO, *Teogonia*, 115-125.

⁹⁰ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 125-130.

⁹¹ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 135-140.

Hesíodo dá-nos conta da revolta de Cronos contra seu pai Úrano, fazendo dele aquele que salva os seus irmãos e a própria mãe, uma vez que foi graças a ele que Úrano perdeu a possibilidade de a ela se unir e gerar novos filhos. Contudo, é do sémen caído sobre o mar, após a castração de Úrano, que nascerá Afrodite, ao passo que do seu sangue, caído sobre a Terra, surgirão as deusas Erínias, assim como os Gigantes e as Mélias, das quais, «segundo a tradição teriam nascido os homens»⁹².

Cronos, após ter subido ao poder, com medo de o perder, devorava os seus filhos. Encontramos vários episódios que narram as lutas que Zeus teve de travar, numa tentativa de conseguir garantir a sua vida, a sua subida ao poder, após destronar Cronos, e como, finalmente, consegue manter a sua soberania, alicerçada pela força e também pela justiça, contrariando o que havia sido a postura dos seus antecessores, Úrano e Cronos⁹³.

A ideia central que o autor quer passar é que tudo o que é criado tem de ter, necessariamente um começo, mesmo que relativamente ao Caos ignore qual seja esse princípio, limitando-se a dizer que apenas começou a existir.

Após a genealogia dos deuses, o leitor poderia esperar que se narrasse a seguir a história das origens do homem. Tal não acontece na Teogonia. O humano surge já como um elemento que faz parte da narrativa, e sabe-se apenas que Prometeu é apresentado como benfeitor e amigo dos homens.

Todavia, são-nos fornecidas algumas informações acerca do homem noutra sua obra intitulada *Trabalhos e Dias*, quando se trata do Mito das Cinco Idades (v. 106-201). Dá-nos a informação de que o homem, ser mortal, foi criado pelos deuses, os seres imortais:

⁹² A. PINHEIRO, *Introdução*, in HESÍODO, *Teogonia*, Biblioteca de Autores Clássicos, Ed. INCM (Lisboa, 2005) 31.

⁹³ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, vol. 468-506; 821-869.

«Agora, se queres, contar-te-ei outra história, / com pormenor e saber; e tu recolhe em teu espírito / que têm origem comum os deuses e os homens mortais. / De ouro era a primeira geração de homens mortais / criada pelos imortais que habitam as moradas Olímpicas. / Eram do tempo de Cronos, quando ele reinava no Céu; / como deuses viviam, com o coração liberto de cuidados, / longe e apartados de penas e misérias»⁹⁴.

Se não encontramos uma narrativa que nos permita identificar os detalhes da formação do homem, podemos ver nela, uma parte totalmente dedicada à origem da primeira mulher, Pandora. Sabemos que foi criada após o homem e que mais não significa, na perspectiva de Hesíodo, que traduz o pensamento da época, que um “mal” e “castigo” para a humanidade:

«Então, depois de criar um belo mal [i.e. a mulher], disfarçado de bem, / levou-a para onde estavam os outros deuses e os homens, / bem ornamentada pela deusa dos olhos garços, filha do Pai Poderoso. / O espanto apoderou-se dos deuses imortais e dos homens mortais / quando viram o duro engano, irresistível para os homens. / [dela provém de facto a maldita estirpe e raça das mulheres] / flagelo terrível que habita entre os homens mortais, / não companheiras da Pobreza funesta, mas da Abundância»⁹⁵.

A partir de então, a Humanidade deixa de ser constituída unicamente por homens, a descendência humana passa a provir da união de dois sexos diferentes, e os homens passam a ser “filhos de mulher”. Doravante, o trabalho e as dores farão parte da existência: os homens levarão uma vida difícil para satisfazerem as mulheres⁹⁶.

⁹⁴ HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, Biblioteca de Autores Clássicos, Ed. INCM (Lisboa, 2005) vol. 106-113.

⁹⁵ HESÍODO, *Teogonia*, p. 64 – onde trata do mito de Prometeu, que após roubar o fogo aos deuses, Zeus entrega a mulher à humanidade, como forma de castigar a ação do filho de Jápeto.

⁹⁶ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 602-612.

b) Platão

Se é verdade que os pensadores de Atenas não centraram os seus estudos na temática da criação tal como hoje a compreendemos⁹⁷, a questão das origens do universo e de todas as coisas que existem fazia parte dos seus debates e interesses intelectuais⁹⁸.

Se não existe a ideia da criação *ex nihilo* neste modo de compreender a origem de todas as coisas, encontramos, todavia, outras abordagens que pretendem traduzir outro modo de olhar e de justificar a questão sobre o *princípio*, tais como os conceitos de *organização*, pelo *Demiurgo* Ordenador, o de *Caos*, e a *alma do mundo*, todos presentes no *Timeu* de Platão, obra que tanto inspirou a cosmologia posterior.

Neste texto, facilmente se compreende que o Demiurgo (δημιουργός) nada cria, apenas se serve de uma matéria pré-existente⁹⁹ e eterna a que dá forma, organizando todas as coisas de uma situação inicial de *caos*¹⁰⁰, comunicando *ordem e beleza* aos elementos informes e confusos, segundo um modelo que ele pretende copiar:

«Nós, que vamos dissertar sobre o universo, para dizer como ele nasceu, ou se não teve nascença (...) Tudo o que nasce procede necessariamente de uma causa; porque é impossível que seja o que for possa nascer sem causa. Então quando o obreiro [Eros], os olhos sempre postos no ser imutável [Demiurgo] trabalha sobre um tal modelo, e reproduz a forma tudo quanto assim executa é necessariamente belo. Se, pelo contrário, ele fixa os olhos sobre o que teve nascimento, e toma um modelo desse género, nada faz de belo»¹⁰¹.

⁹⁷ Cf. M. VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 4.

⁹⁸ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os filósofos gregos – de Tales a Aristóteles*, Ed. Presença (Lisboa, 1987) 81-94.

⁹⁹ «O que existe sempre sem que nunca tenha nascido é a matéria (...). Cf. PLATÃO, *Timeu*, 28b.

¹⁰⁰ Cf. C. PIRES, *Criação*, col. 478.

¹⁰¹ PLATÃO, *Timeu*, 27c; 28.

Assim é fácil compreender que «é ele [o demiurgo] que fixa o destino das espécies mortais, que regula a proporção das essências, cuja mistura constituirá as almas e os corpos. Mas nada cria, a não ser a ordem e a beleza, segundo um modelo que copia»¹⁰²:

«O Demiurgo, com efeito, querendo que tudo fosse bom, e que nada fosse mau, tanto quanto isso era possível, tomou toda a massa das coisas visíveis, que não estavam em repouso, movendo-se sem regra e sem ordem e, fê-las passar da desordem à ordem, considerando que a ordem era preferível à desordem, sob todos os pontos de vista. Ora não era nem é possível, ao melhor, fazer uma coisa que não seja a mais bela»¹⁰³.

Assim, percebemos que o Demiurgo de Platão não tem em si mesmo a capacidade de criar as coisas *ex nihilo*. Pelo contrário, no *Timeu*, a sua figura aparece como *causa eficiente*, dando harmonia aos elementos pré-existentes¹⁰⁴, segundo um modelo que, como vimos, copia. E fá-lo por bondade, uma vez que a Lei do Bem surge como elemento essencial da ideia platónica do Ser Vivo, isto é, o próprio Deus, «a cuja imagem e semelhança se forma o universo»¹⁰⁵:

«Há um outro problema que é preciso examinar: o de saber sobre qual dos dois modelos o arquiteto do universo o contruiu. Se foi segundo o modelo imutável e sempre o mesmo, ou segundo o modelo do que foi nado. Ora se o mundo é belo e o seu autor excelente, é claro que ele fixou os olhos sobre o modelo eterno [o Ser] se ele é ao contrário, o que nem sequer é permitido dizer-se, foi sobre o modelo do que teve nascimento – É pois claro para toda a gente, que ele teve os olhos sobre o modelo eterno. Porque o universo físico é a mais bela das coisas que nasceram, e o seu autor a melhor das causas»¹⁰⁶.

¹⁰² A. RIVAUD, *Platon, Ouvres Complètes, Timée-Critias* (T. X), Ed. Les Belles Lettres (Paris, 1925) 36.

¹⁰³ PLATÃO, *Timeu*, 30.

¹⁰⁴ Cf. L. ROBIN, *Platão*, 62.

¹⁰⁵ A. FREIRE, *O Pensamento Teológico de Platão*, 244; Cf. PLATÃO, *Timeu*, 37b.

¹⁰⁶ PLATÃO, *Timeu*, 28c-29.

Para o nosso estudo importa reter a importância da afirmação platónica, que nos dá conta de que tudo aquilo que existe como realidade corpórea tem de ter, necessariamente, um começo¹⁰⁷. Assim, observamos que para o fundador da Academia de Atenas, existe um modelo perfeitamente delimitado sobre o qual ele constrói o seu pensamento: existe, em primeiro lugar, um *modelo* (o mundo ideal), uma *cópia* (o mundo sensível) e existe um Artífice, que se aproveitou do modelo para dele produzir uma cópia¹⁰⁸.

O primeiro elemento a ser formado pelo Demiurgo é a *alma do mundo*. Para o discípulo de Sócrates, o mundo é um Ser Vivo¹⁰⁹, que possui um corpo e uma alma¹¹⁰. É formado pelo fogo e a água, pelo ar e pela terra, porque nada se torna visível sem o fogo, nem tangível sem a terra¹¹¹. Para que pudesse conter todos os demais viventes, o Demiurgo deu-lhe uma forma esférica, que é a forma da perfeição:

«Por forma [o demiurgo] deu-lha a que lhe convinha, e tinha afinidade com ele. Ora a forma que convinha ao animal que devia conter todos os animais, era a que encerra nela todas as outras formas. Foi por isso que o demiurgo torneou o mundo na forma duma esfera, na qual as extremidades estão todas a igual distância do centro (...) Além disso, ele arredondou e poliu toda a superfície exterior por várias razões»¹¹².

O mundo é autossuficiente, uma vez que se basta a si mesmo, não precisando de nenhuma outra coisa¹¹³. O Seu corpo é homogêneo e liso por todos os lados e o maior

¹⁰⁷ Cf. L. ROBIN, *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique – l'Evolution de l'Humanité*, 61.

¹⁰⁸ Cf. G. REALE, *História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média*, (vol. 1), Ed. Paulus (São Paulo, 2002) 142.

¹⁰⁹ Cf. M. RENAULT, *Platon – Les Philosophes*, Ed. Librairie Mellottée (Paris, 1930) 66.

¹¹⁰ PLATÃO, *Timeu*, 30a.

¹¹¹ Cf. A. FREIRE, *O Pensamento teológico de Platão*, 245.

¹¹² PLATÃO, *Timeu*, 33b.

¹¹³ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 33d.

sinal da sua perfeição foi-lhe concedida pela vontade do Divino Artífice: que se movesse a si próprio, girando em círculo, que é o movimento mais perfeito¹¹⁴.

Uma vez que o mundo teve um começo¹¹⁵, não podemos admitir a eternidade do mundo nem da matéria. Assim, existe uma óbvia dependência entre o mundo, a matéria e Deus, já que foi ele que lhe deu origem e o ordenou desde o princípio, segundo a sua própria vontade¹¹⁶.

No tocante à *alma do mundo*, após a descrição da formação do *mundo*, vemos a narração da formação dessa *alma*, composta por um corpo dotado de uma *alma* e de um *intelecto*, perfeito em todas as suas partes. Assim se traduz a sua perfeição, uma vez que é a melhor das imagens possíveis do mundo das *Ideias*, ao qual não se chega através dos sentidos¹¹⁷.

«Por estas razões o deus que é sempre, pensando no deus que devia ser um dia [isto é, o homem], fez um corpo polido, totalmente homogêneo, equidistante do seu centro, completo, perfeito, composto de partes perfeitas. No centro ele colocou uma alma, ele estendeu-a por toda a parte, e envolveu mesmo o corpo exterior»¹¹⁸.

Esta alma do mundo é formada por três substâncias: «a essência do indivisível e invariável, a essência do divisível e corpóreo, e uma terceira essência que participa das anteriores»¹¹⁹.

Não encontramos, contudo, nenhuma passagem no *Timeu* que explique como foi a criação do homem, mas apenas que nele se trava uma luta interior entre dois princípios: o do bem e o do mal.

¹¹⁴ PLATÃO, *Timeu*, 33b.

¹¹⁵ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 27c.

¹¹⁶ Cf. PLATÃO, *Política*, 269d.

¹¹⁷ Cf. G. GASPARRO, *Anima del mondo*, in NDPAC, I, 305.

¹¹⁸ PLATÃO, *Timeu*, 34b.

¹¹⁹ A. FREIRE, *O Pensamento teológico de Platão*, 246.

Uma vez que o homem, ao longo da vida, toma várias decisões eticamente negativas, para justificar tais opções Platão desenvolve no *Timeu* uma antropogonia levando a intervir outros seres subordinados (os deuses inferiores) junto com o Demiurgo. Deste último o homem recebeu a parte superior da alma, ao passo que dos deuses inferiores o homem apenas recebeu as suas partes inferiores, aquelas que estão mais diretamente ligadas ao corpo e aos sentidos¹²⁰.

No seguimento do pensamento de Hesíodo, onde se vê que a mulher é dada ao homem como um castigo, afirma que os homens que passaram a vida a intrigar foram transformados em mulheres: «Entre os homens que receberam a existência, os que foram cobardes e passaram a vida a intrigar, foram, conforme a verosimilhança, transformados em mulheres, na segunda encarnação»¹²¹.

Na parte final da sua obra, o pai da filosofia, deixa-nos a certeza de que também no seu tempo não era reconhecida à mulher a mesma dignidade que era atribuída ao homem, sendo ela considerada como um ser inferior a ele, não como uma companheira com quem ele poderia de facto contar, mas como uma forma vil de o punir e castigar.

c) Aristóteles

No mundo grego, desde os tempos de Anaximandro até Platão, desenvolveu-se a ideia comum de uma cosmologia que apresenta o mundo como tendo um princípio que se dá no tempo. Aristóteles rompe com essa tradição¹²². Na verdade, para este autor, o

¹²⁰ Cf. G. GASPARRO, *Creazione – doppia*, in NDPAC, I, 1259.

¹²¹ PLATÃO, *Timeu*, 90e.

¹²² Cf. I. DÜRING, *Aristotele*, Ed. Mursia (Milão, 1976) 402.

mundo é eterno, logo não pode ter sido criado¹²³. Aristóteles vai questionar-se sobre o que está na origem de tudo aquilo que existe, e vai procurar o que determina o *movimento* e a *unidade* de todo o universo, levando-o a desenvolver a teoria do *motor imóvel*.

A sua obra mais importante, e que maior influência exerceu ao longo dos séculos no pensamento filosófico e teológico, é a que o Estagirita chamou de *Filosofia Primeira*¹²⁴, que Andronico de Rodes, o primeiro a publicar a obra de Aristóteles, imortalizou com o título *Metafísica*¹²⁵, e que perdura até aos nossos dias.

O núcleo central dessa obra é o pensamento sobre o “ser”, e sobre o “Ser”, o próprio Deus, de cujo *Ser* todos os *seres* que *são* retiram o seu *ser*, já que para o nosso autor, tudo o que *é* tem de vir de algo que já existe, uma vez que do nada não pode vir coisa alguma: «(...) nada pode vir daquilo que não existe, uma vez que tudo vem do que já existe, este é um dogma comum em quase todos os que se detiveram a estudar a *physis*»¹²⁶.

Sabemos que no centro de toda a filosofia grega se encontra a discussão sobre o *uno* e o *múltiplo*. Parménides, Heráclito e Platão construíram várias soluções para tentar resolver esta problemática. Contudo, no tempo de Aristóteles a questão ainda persistia sem uma solução completamente admissível. O contributo do filho de Nicómaco encontra-se na sua teoria do *acto* (ἐνέργεια) e *potência* (δύναμις):

«Parménides viu que a mudança contradizia a noção de ser, e negou a mudança. Heráclito viu que no nosso mundo tudo está em movimento constante, e negou o ser. Platão colocou o ser de Parménides no mundo ideal e o devir de Heráclito no mundo real. Mas o problema persistia»¹²⁷.

¹²³ Cf. O. HAMELIN, *Le Système D'Aristote – Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1976) 317.

¹²⁴ Cf. G. REALE, *História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média*, 175-176.

¹²⁵ Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1966) 23.

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 6, 1062b.

¹²⁷ A. FREIRE, *O Pensamento teológico de Platão*, 270.

Um ser, pelo simples facto de existir, possui em si mesmo traços de perfeição: são *acto*. Mas por ser contingente tem a possibilidade de poder receber novas perfeições: é aquilo que quer traduzir a expressão *potência*. A passagem de um *estado potencial* a um *estado atual* é o movimento¹²⁸.

Facilmente se entende que toda a *mudança* traduz a passagem de um estado ao outro. Não é possível haver mudança sem movimento, e tudo o que se move necessita, naturalmente, de um motor. Para Aristóteles o universo mais não é que um conjunto de seres que mais não são que *acto* e a *potência*, sendo o primeiro anterior à segunda¹²⁹.

Para o pai do liceu ateniense além do devir deve existir um *Ser* que nada tenha de potência, que seja *acto puro*¹³⁰. Um ser que não carece de perfeição e que a todos dota dessa mesma perfeição dando-lhe um princípio¹³¹, só poderá ser encontrado no próprio Deus. Da ontologia chega-se à teodiceia: do ser criado é possível pensar no *Ser* que tudo criou. E aqui se encontra o *Motor* que move sem ser movido, que será chamado de *motor imóvel*¹³².

O próprio nome *Motor imóvel* (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) oferece em si mesmo o seu real significado: um motor que move sem ser movido, e nesse sentido, nada existe de mais dinâmico que não seja ele mesmo. Algo assim só pode ser Deus¹³³.

Para Aristóteles Deus é o Bem Absoluto, é a causa de todas as coisas e o fim para que tendem as mesmas coisas que, pelo facto de existirem, são em si mesmas boas: «a causa de todas as coisas boas é o Bem Absoluto»¹³⁴.

¹²⁸ Cf. D. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Ed. Oxford University Press (London, 1970) 39-40.

¹²⁹ Cf. A. CRESSON, *Aristóteles*, Biblioteca Básica de Filosofia, Ed. 70 (Lisboa, 1981) 59.

¹³⁰ Cf. T. ANTONELLI; U. BIANCHI, *La creazione e il problema dell'origine del mondo*, in C. MARTIUS- GAUNILONE, *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni (1968) 139.

¹³¹ Cf. A. CRESSON, *Aristóteles*, 67.

¹³² Cf. L. ROBIN, *Aristote, Les Grands Philosophes*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1944) 150-53.

¹³³ Cf. D. ROSS, *Aristote, Bibliothèque Scientifique*, Ed. Payot (Paris, 1930) 223.

¹³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 985a.

Contra a ideia platônica de que a alma é o princípio de *vida* e do *movimento*¹³⁵, Aristóteles vai, no *Tratado sobre a Alma (De Anima)*, concluir: «Do que expusemos até aqui se vê claramente que a alma não pode ser movida; e, se não pode ser movida, é claro que nem se pode mover a si mesma»¹³⁶. Se Platão tivesse razão, poder-se-ia afirmar que se a essência da alma consistisse no movimento, isso implicaria uma contradição, pois seria simultaneamente, móvel e imóvel¹³⁷.

2.2 Judaísmo

O povo hebreu, refletindo sobre os mesmos temas, desenvolveu uma forma totalmente nova de explicar as “origens” ao expressar a sua fé em Deus criador¹³⁸.

O Pentateuco começa com dois relatos sobre a criação (cf. Gn 1 e 2). Poderíamos pensar que a noção de criação a *partir do nada (creatio ex nihilo)* surge na escritura judaica como um sistema doutrinal bem definido e afirmado, logo desde as primeiras páginas do livro do Gênesis. Mas não é assim. A fé no Deus criador surge identificada com a história de um povo, Israel, que soube reconhecer no seu defensor e protetor o mesmo que o criou e o elegeu sobre todas as coisas¹³⁹.

Na verdade, refletindo sobre a *glória e soberania* de Deus, que se manifestou ao seu povo estabelecendo com ele uma aliança¹⁴⁰, o povo de Israel foi tomando

¹³⁵ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 400a.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *De Anima*, b30.

¹³⁷ Cf. A. FREIRE, *O pensamento de Platão*, Ed. Livraria Cruz (Braga, 1967) 131.

¹³⁸ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 8.

¹³⁹ Cf. J. DE LA PEÑA, *Teología da Criação*, Ed. Loyola (São Paulo, 1989) 15.

¹⁴⁰ Cf. G. TRENKLER, *Creación*, in J. BAUER, (Dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Ed. Herder (Barcelona, 1967) col. 223.

progressivamente consciência de que o Deus de seus pais e da Aliança do Sinai não é diferente do Deus Criador¹⁴¹.

A soberania de Deus em relação às criaturas é facilmente identificável pela obediência da *matéria* à Sua Palavra (Cf. Gn 1, 1-18), e esta soberania de Deus sobre a matéria corresponde, ao mesmo tempo, à sua soberania sobre a história. Deus é o criador, e nada pode existir sem que seja através da sua vontade, já que é Ele que tem o domínio sobre toda a realidade criada.

No Antigo Testamento, a onipotência de Deus é provada pelo seu poder de criar, uma vez que, como já vimos, nada pode existir fora d'Ele. O poder criador de Deus que, pela Sua Palavra, dá existência a todas as coisas, conforme se pode ver em 2Mac 7,28, vai levar à afirmação filosófico-teológica de uma criação a partir do nada (*ex nihilo*)¹⁴²: «olha para os céus e para a terra e contempla tudo o que neles existe, e pensa que Deus o criou a partir do nada».

Para os profetas de Israel, falar de Deus criador era o mesmo que falar no Deus Salvador, que se revela ao seu povo intervindo na sua história como prova do seu amor. A certeza de que Deus ama o seu povo reside na constatação de que não o abandona, e a prova primeira do seu amor encontra-se, precisamente na criação do mundo e na sua intervenção salvífica¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. G. Von RAD, *Théologie de l'AT* (vol. 1), 126.

¹⁴² Cf. L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, Ed. Cerf (Paris, 1967) 14.

¹⁴³ Cf. J. DE LA PEÑA, *Teologia da Criação*, 19.

2.2.1 Vocabulário

O vocabulário hebraico é muito rico no tocante ao tema da criação. São vários os termos utilizados para traduzir a obra divina. Em primeiro lugar temos a palavra עָשָׂה ('āśāh) que se traduz vulgarmente por «fazer». Outras se seguem, como: קָנָה (qānāh) com o sentido de «fundar» e de «criar»; יָסַד (yāsār) que traduz o ato de «formar», «configurar» e de «plasmear»; e, finalmente, בָּרָא (bārā) «criar», o verbo que entre todos possui maior densidade teológica¹⁴⁴.

Entre todos os verbos hebraicos, בָּרָא (bārā) assume, então, um lugar de especial destaque. A sua particularidade prende-se com o facto de ter sempre Deus como sujeito da ação¹⁴⁵. Para os hebreus, a utilização deste verbo traduz a ação única e original de Deus, que, *do nada* (*ex nihilo*), traz à existência tudo aquilo que é, mostrando, assim, a sua absoluta transcendência¹⁴⁶, pensamento que Agostinho, como veremos, retomará várias vezes ao longo das suas *Confessiones*¹⁴⁷.

No tocante ao vocabulário grego houve dificuldades em encontrar uma palavra que se assemelhasse em significado e conteúdo com o verbo hebraico בָּרָא (bārā). Para os antigos gregos os vocábulos que exprimiam uma ideia de «produção», diferente da noção de criação *ex nihilo*, eram essencialmente três: $\kappa\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$, $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$.

A partir dos *Setenta* (LXX), a ideia de criação por ação de Deus foi traduzida essencialmente pelo verbo $\kappa\tau\iota\zeta\omega$, cujo primeiro significado traduz a ideia de «fundar», e exprime a existência de uma vontade racional, e pelo verbo $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ ¹⁴⁸. A versão da

¹⁴⁴ Cf. A. CAQUOT, *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, in AA.VV., *In Principio*, Études Augustiniennes (Paris, 1973) 9.

¹⁴⁵ Cf. W. H. SCHMIDT, *Creare*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (Ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (vol. 1), Ed. Marietti (Torino, 1978), 293.

¹⁴⁶ Cf. M. VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 6.

¹⁴⁷ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

¹⁴⁸ Cf. G. CALVAGNO, *Creazione*, in R. PENNA (Dir.) *Temi Teologici della Bibbia*, Ed. San Paolo (Milano, 2010) 247.

Septuaginta ao optar por este verbo, deixa completamente excluída a hipótese de haver uma matéria pré-existente à criação¹⁴⁹. No Novo Testamento este verbo surgirá muitas vezes associado ao tema da «novidade»¹⁵⁰.

Também os autores latinos irão encontrar dificuldades em traduzir o verbo hebraico בָּרָא (bārā), uma vez que também neste universo cultural não existia um vocábulo que traduzisse a noção de criação com a especificidade que é própria desse verbo do povo hebreu. O verbo que traduz a ideia mais próxima é o *creo*, que significa *crescer*, ou na linguagem popular, *fazer nascer*.

Cícero será o primeiro autor a utilizar a palavra *creatio*, mas apenas Tertuliano, na sua obra *Adversus Marcionem* lhe dará um significado teológico e próprio da visão cristã sobre a criação. Na tradução da *Vulgata*, São Jerónimo utilizará o conceito já completamente teologizado por Tertuliano¹⁵¹.

2.2.2 No Antigo Testamento

Embora presente em várias passagens da bíblia judaica, importa considerar mais detalhadamente dois conjuntos de textos onde a temática da criação é abordada. O primeiro é formado pelas duas narrativas da *criação* presentes no livro do Génesis: uma de *origem sacerdotal* (Gn 1,1-2,4a), que remonta ao séc. VI a. C.; outra, de Gn 2, 4b-25, conhecido como a *fonte javista*, seguramente redigida no séc. X antes de Cristo. Também existem passagens no Livro de Isaías que aludem à temática, mas embora tanto o texto

¹⁴⁹ Cf. W. FOERESTER, κτίζω, in KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (vol. 5) Ed. Paideia (Brescia, 1969), col. 1297-1310.

¹⁵⁰ Cf. P. BEAUCHAMP, *Création – théologie biblique*, in LACOSTE, JEAN-YVES (Dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1998) 283.

¹⁵¹ Cf. M. VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 4-5.

do livro do Génesis como o de Isaías se possam datar da mesma época (séc. VI a.C.), traduzem, todavia, pensamentos distintos¹⁵², e como as passagens do Livro de Isaías não são importantes para o nosso estudo, não as abordaremos.

Nas sobejamente conhecidas palavras com que o livro do Génesis começa a sua narrativa, encontrámos logo no início a afirmação de um único Deus, *Criador* de todas as coisas e que basta apenas a Sua Palavra para chamar à existência tudo aquilo que é. Não existe na Sagrada Escritura uma *teogonia*¹⁵³, uma vez que não se encontra nenhuma passagem onde se fale da origem de Deus. A Escritura limita-se a afirmar que Ele existe desde sempre (Sl 90,2) e está na origem de tudo:

«No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas. Deus disse: «Faça-se a luz.» E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas. Deus chamou dia à luz, e às trevas, noite. Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia.» (Gn, 1, 1-5).

A expressão «no princípio» não pretende, neste texto, retroceder ao «início» da história da humanidade, nem tão pouco da História da Salvação. Na verdade, «no princípio» exprime o começo e o fundamento da nação hebreia na sua qualidade de povo de Deus e da origem da sua aliança com Ele¹⁵⁴.

A continuação da narração bíblica mostra que a criação acontece ao longo de seis dias. O homem é criado no último e é-lhe entregue a obra da criação para que dela cuide, "dominando-a"¹⁵⁵. Este domínio é expressão da bênção divina que faz do homem a sua "imagem" e seu representante no mundo das criaturas.

¹⁵² Cf. P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, Ed. Desclée (Paris, 1973) 828.

¹⁵³ Cf. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, SEUIL (Paris, 1961) 32.

¹⁵⁴ Cf. F. DATTIER, *Génesis*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1984) 12.

¹⁵⁵ Cf. U. CASSUTO, *A commentary on the book of Génesis – from Adam to Noah*, The Magnes Press (Jerusalém, 1989) 130.

Segue-se o descanso de Deus Criador, no sétimo dia. O sétimo dia foi por Deus santificado, «visto ter sido nesse dia que Ele repousou de toda a obra da criação» (Gn 2,3). O homem é a única criatura feita à imagem e à semelhança do seu Criador (cf. Gn 1,26), sinal da enorme dignidade de que é revestido, havendo mesmo uma diferença abismal com os relatos da criação dos povos antigos, já vistos anteriormente.

Um outro dado de enorme interesse no relato genesíaco está no facto de todas as coisas começaram a existir quando Deus lhes dá um nome¹⁵⁶. A criação dá-se, pois, mediante a Palavra (Sl 33, 6.9; Sl 148, 1-5), que serve de instrumento que «separa, nomeia, abençoa»¹⁵⁷. A visão positiva que a teologia do povo hebreu tem da criação é traduzida na expressão que o autor sagrado atribui a Deus, que, «vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa» (Gn 1, 31).

A ideia de criação, presente no primeiro livro bíblico, mostra que Deus se revela como o Deus criador, sem ajuda de qualquer matéria ou de outras divindades pré-existentes. Se é verdade que do primeiro relato da criação não podemos encontrar de forma explícita o conceito de *creatio ex nihilo*¹⁵⁸, algo que aparecerá em 2 Mac 7, 28, podemos, todavia, afirmar que o texto genesíaco já o pressupõe¹⁵⁹.

No que diz respeito ao Deutero-Isaías, a afirmação do Deus criador pretende acentuar o monoteísmo¹⁶⁰ do povo hebreu que acredita na ação única e original de um só Deus. Assim, «a criação está ligada a um apelo, a uma eleição, a uma renovação, daí a sua relação com a salvação»¹⁶¹.

¹⁵⁶ Cf. L. GRATTON, *Cosmologia – La visione scientifica del mondo attraverso i secoli*. Ed. Zanichelli (Bologna, 1987) 53.

¹⁵⁷ P. BEAUCHAMP, *Création – théologie biblique*, in LACOSTE, JEAN-YVES (Dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1998) 283.

¹⁵⁸ Cf. SH. M. P., *Creation and Cosmogony*, in *Encyclopaedia Judaica* Jerusalem, col. 1059.

¹⁵⁹ Cf. G. Von RAD, *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme (Salamanca, 1982) 58.

¹⁶⁰ P. BEAUCHAMP, *Création – théologie biblique*, 283.

¹⁶¹ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 3.

Contrariamente ao texto da *Teogonia*, a mulher não surgiu por sentença divina, como castigo para o homem. No livro do Gênesis, ela aparece como companheira para ele, para que não ficasse só (cf. Gn, 2, 18). Não se identificando com nenhuma outra parte da criação é da mulher que o homem finalmente exclama: «Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne!» (Gn, 2, 23). Nenhum outro texto da antiguidade eleva tanto a dignidade da mulher como o relato bíblico da criação¹⁶².

Graças aos avanços da exegese bíblica das últimas décadas, é possível compreender que o que está em causa nestes textos é a preocupação em contrapor esta visão do Deus Único de Israel às teogonias pagãs, mostrando que Deus não deriva de uma matéria pré-existente, mas que desde sempre existe, sem princípio nem fim, e que tudo aquilo que é depende deste Deus criador.

2.2.3 Fílon de Alexandria

Fílon de Alexandria é considerado o maior dos representantes do judaísmo helenístico. Sabemos do influxo que este autor exerceu sobre o cristianismo antigo. Desenvolveu o seu pensamento teológico-filosófico sobretudo em torno da exegese, com comentários alegóricos de praticamente todo o Pentateuco¹⁶³. Embora tendo sido iniciado no pensamento grego, continuou um judeu de convicções fortes e julga-se que exerceu, inclusivamente, a atividade de rabino ao tempo do imperador Calígula¹⁶⁴.

¹⁶² Cf. E. MALENZA, “*In Principio...*” – *testo e comment dei primi undici capitoli della genesi*, Presbyterium (Padova, Roma, Napoli, 1956) 83.

¹⁶³ Cf. D. T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Ed. Variorum (Norfolk, 1990) 106.

¹⁶⁴ Cf. H. CROUZEL, *Filone di Alessandria*, in NDPAC, II, 1960.

A obra de Fílon é vastíssima e, para o nosso estudo, apenas importa abordar a sua interpretação dos primeiros versículos do livro do Génesis, assim como a sua teologia no tocante à problemática em torno da eternidade do mundo, expressas nas obras *De opificio mundi*, e *De aeternitate mundi*.

Ao comentar o livro do Génesis, Fílon distingue e contrapõe a narração de Gn 1, 26 à de Gn 2, 7, distinguindo entre dois tipos de «homem»: o *celeste* e o *atual* (terreno). O primeiro (Gn 1, 26) existe antes do terreno (Gn 2, 7), o segundo, o homem atual, «que corresponde a Gn 2, 7, cuja ideia exemplar é Gn 1, 26, identificada com o *nous* e que define propriamente o homem»¹⁶⁵.

No tocante à passagem de Gn 1, 26-27, Fílon não ignorou a afirmação do homem feito à “imagem e semelhança” do Deus Criador. Para ele, o *nous* humano é um “fragmento divino”, uma vez que é uma imagem¹⁶⁶ do *logos* divino:

«...no homem existe a mente (*nous*), um fragmento da Divindade, como as palavras de Moisés testemunham: Ele soprou sobre o seu rosto um sopro de vida, e o homem tornou-se uma alma viva»¹⁶⁷.

Na sua obra *De Opificio mundi*, Fílon aborda a questão da eternidade do mundo, mostrando que este não pode ser eterno já que para existir teve de ter um começo¹⁶⁸, e irá apresentar uma solução para compreender esse começo, desenvolvendo, assim, a ideia de uma criação no princípio¹⁶⁹ (*creatio in Principio*). Do mesmo modo, vai colocar em realce a transcendência divina e afirma que o homem é imagem do *Logos*¹⁷⁰:

¹⁶⁵ V. GROSSI, *Antropologia*, in NDPAC, I, 372.

¹⁶⁶ Cf. S. LILLA, *Nous*, in NDPAC, II, 3540.

¹⁶⁷ FÍLON, *De somniis*, I, 34.

¹⁶⁸ Cf. FÍLON, *De opificio mundi*, II, 8-12.

¹⁶⁹ Cf. FÍLON, *De aeternitate mundi*, X, 51-54.

¹⁷⁰ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 68.

«Filón distingue o homem criado “segundo a imagem e a semelhança de Deus” e o homem “plasmado”, compreendendo o primeiro como protótipo ideal, pertencente ao primeiro nível, inteligível, da criação operada no *Logos*, ao passo que o segundo é o homem fenomenal, composto de alma e corpo»¹⁷¹.

Os estudiosos discutem se Filón conhece e defende a tese da *creatio ex nihilo*¹⁷².

Pelo menos uma vez essa ideia parece exposta com clareza:

«Deus quando gerou todas as coisas, não só as desvelou à nossa vista, mas criou o que antes não existia, não se comportando apenas como demiurgo, mas precisamente como um Criador»¹⁷³.

Numa passagem da obra *De opificio mundi*, Filón compara a ação criadora de Deus à de um arquiteto, que antes de desenhar uma cidade, projeta-a em sua mente. Assim, do mesmo modo, Deus antes de dar origem ao universo, pensou-o na sua totalidade em sua mente:

«Assim, como uma cidade foi de antemão pensada pelo arquiteto, e mesmo sem existir ainda, estava gravada na alma do arquiteto como se fosse um selo, do mesmo modo a ideia do universo não pode ser encontrada noutro lugar a não ser na Razão Divina, o autor deste universo ordenado»¹⁷⁴.

Se podemos identificar uma base bíblica na estrutura do pensamento filoniano, não o podemos confundir com o pensamento desenvolvido pelo cristianismo nascente, uma vez que Filón admite uma *dupla criação*, tanto no sentido de afirmar a criação

¹⁷¹ Cf. I. RAMELLI, *Gnosi - Gnosticismo*, in NDPAC, II, 2368.

¹⁷² Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, 369-370.

¹⁷³ FÍLON, *De somniis*, I, 76; *Legum allegoriae*, II,2.

¹⁷⁴ FÍLON, *De opificio mundi*, IV, 14-17.

através de dois atos do criador, como a possibilidade de intervenção de outros “colaboradores” de Deus no ato criador¹⁷⁵.

Santo Agostinho pouco fala de Fílon¹⁷⁶, mas é certo que conhece as suas *Quaestiones*¹⁷⁷ e que as cita na sua obra *Contra Faustum* (XII, 8-44), e no *De Genesis ad Litteram*, retoma alguns temas do pensamento filoniano, tais como a ideia de criação no princípio (*creatio in principio*) e a tentativa de conciliar uma criação simultânea com uma criação em seis dias¹⁷⁸.

2.3 No cristianismo anterior a Agostinho

Apesar da crença na criação (*creatio*) não estar diretamente em discussão nos primeiros Concílios da Igreja Antiga, não podemos ignorar que o Livro do Génesis é aquele que, de entre dos livros da Sagrada Escritura, recebeu uma atenção especial. É, na verdade, um dos livros comentados com maior frequência no pensamento dos primeiros pensadores cristãos¹⁷⁹.

As fontes judaicas e cristãs serão utilizadas na literatura patrística nos mais variados contextos, e os primeiros cristãos irão reler o antigo testamento colocando-o em relação com o mistério de Cristo. Assim, compreende-se o largo espaço dado pelos Padres ao Verbo, enquanto mediador da Criação, já que Ele é o princípio no qual Deus criou todas as coisas, no céu e na terra (*caelum et terra*).

¹⁷⁵ Cf. L. BOUYER, *Cosmos – Le Monde et la Gloire de Dieu*, Ed. Cerf (Paris, 1982) 149-50.

¹⁷⁶ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 69.

¹⁷⁷ Cf. P. COURCELLE, *S. Augustin a-t-il lu Philon d’Alexandrie?* In *Revue des études anciennes*, 63 (1961) 79.

¹⁷⁸ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 69.

¹⁷⁹ Cf. G. PELLAND, *Genesi*, in NDPAC, II, 2067.

No seu pensamento, ora marcado pela apologética destinada aos pagãos, ora destinado a combater a gnose, era necessário apresentar Deus como único Criador de todas as coisas, sem intervenção de nenhuma outra divindade criadora.

Se a teologia da criação formulada pelos Padres coloca em relevo a onipotência do Criador, na verdade ela pretende, ao reler as origens do mundo, apresentar a verdadeira ordem que se encontra estabelecida na criação, e, assim, afirmar a condição da criatura ante Aquele que a Criou.

2.3.1 No Novo Testamento

O tema da criação surge, no Novo Testamento, de forma pouco desenvolvida. Nos Sinóticos encontramos sobretudo a afirmação de que toda a criação pertence a Deus; que Ele é o único criador de tudo o que existe, sublinhando-se a sua transcendência em relação à sua obra que teve um princípio (cf. Mc 10, 6-8; Lc 11,50):

«Ele [Jesus] respondeu: não lestes que o Criador, desde o princípio, fê-los homem e mulher, e disse: “Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne? Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem» (Mt 19, 4-6).

De uma forma mais bem estruturada e desenvolvida encontra-se a teologia de São Paulo e do evangelista São João, que atribuem a Cristo as noções básicas da afirmação de fé veterotestamentária no tocante à temática da criação. O primeiro desenvolve o seu pensamento na luta contra a idolatria, enquanto o segundo pretende

realçar a solicitude do Criador para com o seu povo¹⁸⁰. Em todo o caso, a novidade que nos trazem os textos do Novo Testamento, em relação à fé na criação, está justamente na relação que os textos estabelecem entre a criação e o mistério de Cristo.

São Paulo sublinha fortemente que tudo foi criado para se associar à manifestação da glória de Deus em Jesus Cristo (cf. Rm 8, 19). Na verdade, Cristo é o fim último de todas as coisas, sobre as quais é o Senhor desde o princípio dos tempos. Contra a ideia grega de múltiplos intermediários na origem de todas as coisas, São Paulo afirma que Cristo é o princípio e o fim de todas as coisas:

«É Ele a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura; porque foi nele que todas as coisas foram criadas, no céu e na terra, as visíveis e as invisíveis, os Tronos e as Dominações, os Poderes e as Autoridades, todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele. Ele é anterior a todas as coisas e todas elas subsistem nele» (Col 1, 15- 17).

Cristo é exaltado como o fundamento de todo o universo. Ele é o «Senhor de todas as coisas», já que todas elas foram criadas por Ele e para Ele. No pensamento paulino, Cristo é o destino de toda a criatura, pois pela sua ressurreição surge a vida nova, na qual a humanidade inteira é convidada a participar. Assim, do fim, se pode olhar e compreender o princípio: o Senhor ressuscitado é o princípio de toda a criação. É na pessoa de Jesus que Deus pronuncia a sua palavra criadora e realiza definitivamente o seu plano criador.

Paulo reconhece em Cristo a origem e o final de toda a criação, fazendo entender assim que toda a criação tende para Deus, que é o fim de tudo quanto foi criado. É em Cristo, o primogénito de toda a criação, que todas as coisas criadas encontram a sua

¹⁸⁰ Cf. R. GUELLEY, *La Création*, Desclée (Belgium, 1963) 31.

plenitude, como vimos na introdução da carta aos Colossenses, já que em Cristo se inaugura a nova criação:

«Quanto a mim, porém, de nada me quero gloriar, a não ser na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo. Pois nem a circuncisão vale alguma coisa nem a incircuncisão, mas sim uma nova criação» (Gl 6, 14-15).

Podemos, ainda, referir a importância que Paulo atribui a Cristo como mediador da criação. Na carta aos Coríntios, afirma que tudo procede do Pai, assim como é por Cristo que todas elas foram criadas: «Para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos» (1 Cor 8, 5-6).

Pela primeira vez, Cristo aparece ao lado do Pai como criador. Contudo, importa distinguir que apenas o Pai é o princípio, a origem absoluta, e Cristo é o mediador da criação, porque o é da salvação. Assim, na linha do Antigo Testamento, os escritos de Paulo inserem a criação na história, já que surge plenamente integrada na redenção, e é em Cristo ressuscitado que se cumprem os desígnios de toda a criação.

Por sua vez, o Evangelho de São João pretende apresentar a obra de Cristo como uma nova criação. No início do seu prólogo (Jo 1, 1), ao utilizar a expressão “*no princípio...*” o autor, de forma consciente, está a escrever um novo “Génesis”, ou uma nova história da criação¹⁸¹.

«No princípio existia o Verbo; o Verbo estava em Deus; e o Verbo era Deus. No princípio Ele estava em Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência. Nele é que estava a Vida de tudo o que veio a existir» (Jo 1, 1-4).

¹⁸¹ Cf. R. GUELLEY, *La Création*, Desclée (Belgium, 1963) 32.

É, ainda, no prólogo, que criação e redenção surgem associadas à apresentação solene de Cristo: «pela sua Palavra tudo foi criado». E aqui podemos encontrar, mesmo que de forma implícita, o conceito de *creatio ex nihilo*, e de igual modo em Jo 17, 5, onde é dito que Cristo é anterior ao mundo.

No judaísmo, o «logos» é a «Palavra de Deus», que funda não somente a criação como a própria história de Israel (cf. Ex 34, 27). Nos escritos sapienciais, o tema do logos surge relacionado com o da sabedoria que estava presente quando Deus fazia o mundo (Cf. Sab 9,9), sendo ela enviada ao mundo para revelar os desígnios de Deus, regressando a Deus após revelar aos homens a vontade divina. É neste quadro que podemos encaixar o Prólogo de João¹⁸².

Para João, o Verbo estava em Deus, existe antes de todas as coisas, é divino e eterno e é enviado pelo Pai ao mundo para salvar toda a criação¹⁸³ e, depois de concluída a sua missão, regressa ao Pai¹⁸⁴. O início do seu Evangelho remete para os relatos das origens¹⁸⁵, oferecendo uma interpretação dos textos judaicos onde Cristo é visto como aquele que realiza, pela força do Espírito, a ação criadora do Pai.

A fechar o Novo Testamento, o Apocalipse mostra que a obra divina alcança a sua plenitude no triunfo de Cristo, que é o Alfa e o Ómega, o princípio e o fim da história, o único mediador entre a criação e a salvação¹⁸⁶.

¹⁸² Cf. X. DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* (vol. 1), Seuil (Paris, 1988) 38-39.

¹⁸³ Cf. J. TUÑI - X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Ed. Verbo Divino (Navarra, 1998), 117.

¹⁸⁴ Cf. L. CERFAUX, *Le logion Johannique*, in AA.VV. *L'Évangile de Jean*, Recherches Bibliques (vol. 3), Desclée (Paris, 1958) 158.

¹⁸⁵ Cf. C.H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, Ed. Cerf (Paris, 1975) 381.

¹⁸⁶ Cf. L. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, Ed. Loyola (São Paulo, 1998) 40.

2.3.2 Autores patrísticos anteriores a Agostinho

Ao longo dos primeiros séculos da era cristã alguns textos mostram que a ideia de criação não estava ausente do discurso dos Padres da Igreja¹⁸⁷. Embora não estivesse, ainda, profundamente elaborada nem desenvolvida no pensamento dos primeiros pensadores cristãos, já na obra *O Pastor*, de Hermas, surge a noção de criação a partir do nada (*ex nihilo*):

«Antes de tudo, acredita que há um só Deus, que criou e ordenou todas as coisas, fazendo-as emergir todas do nada ao ser e, contendo todas, é o único que não é contido. Crê, portanto, n'Ele e teme-o e, temendo-o, sê continente. Observa estas coisas e afasta de ti toda a iniquidade; reveste-te de toda a virtude de justiça e, se guardares este mandamento viverás para Deus»¹⁸⁸.

Na mesma linha de pensamento, quando Teófilo de Antioquia fala do Deus dos cristãos, apresenta-O como o Criador de todas as coisas, sendo Ele imutável e imortal, o único que governa o universo inteiro:

«Solus ille Deus est qui lucem ex tenebris fecit, qui lumen e thesauris suis educit, et receptacula Austri, ac thesauros abyssi et terminos maris fecit, ac thesauros abyssi, et terminos mares fecit, ac nivis et grandinis thesauros; qui aquas in thesauris abyssi et tenebras in thesauris suis congregat: et suavem illam ac desiderabilem et jucundissimam lucem e thesauris suis proferi; qui eduxit nubes ab extremo terrae, et fulgura in pluviam multiplicat (...)»¹⁸⁹.

Podemos identificar, desde já, alguns traços característicos do pensamento dos primeiros cristãos que, em continuidade da teologia apresentada na Sagrada Escritura

¹⁸⁷ Cf. B. STUDER, *Creazione*, in NDPAC, I, 1253.

¹⁸⁸ HERMAS, *O Pastor*, mand. I.

¹⁸⁹ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolycum*, 6, 1.

sobre a criação, seguem numa direção oposta daquela que tomaram os primeiros filósofos da antiga Grécia¹⁹⁰.

A bondade de Deus impressa na criação foi sempre afirmada ao longo dos primeiros tempos, e era vista como o resultado de um ato gratuito do Criador, que ama a sua obra. Percebe-se assim, que a construção deste pensamento se dá num ambiente de controvérsia com as noções acerca das origens vindas do gnosticismo, assim como de algumas correntes filosóficas, que se consideram na base do pensamento gnóstico¹⁹¹.

No período pré-niceno, os padres estabeleceram uma relação entre os conceitos de criação e o de salvação, retomando as questões sobre a eternidade da matéria e a mediação criadora do Verbo¹⁹². Deus fez o universo “no Filho”, daí os Padres estabelecerem uma relação imediata entre os conceitos de criação e o de salvação, reconhecendo a origem de todas as coisas na vontade do Pai, enquanto que ao Filho cabia a execução dessa mesma vontade¹⁹³.

Baseando-se em Rm 5, 14, os pensadores da patrística viram no primeiro Adão a figura do segundo, Cristo¹⁹⁴. Assim, desde a origem que Deus predispôs todas as coisas em vista daquilo que se cumprirá na encarnação e na ressurreição de Cristo, o homem novo, que inaugura a nova criação e o novo mundo.

Contra algumas correntes de pensamento de origem gnóstica, que afirmavam a eternidade da matéria, Ireneu defende¹⁹⁵ a criação de todas as coisas que existem no céu e na terra conforme apresenta a Sagrada Escritura, isto é, como ato livre da vontade de Deus que criou todas as coisas:

¹⁹⁰ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, 37-40.

¹⁹¹ B. STUDER, *Creazione*, in NDPAC, I, 1254.

¹⁹² Cf. SESBOÛE, *História dos Dogmas - O Deus da Salvação* (vol. 1), Ed. Loyola (São Paulo, 2003), 38.

¹⁹³ Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 176-77.

¹⁹⁴ G. PELLAND, *Genesi*, in NDPAC, II, 2068-70

¹⁹⁵ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (tomo 1), Analecta Gregoriana (Roma, 1987) 150.

«Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia, quemadmodum Scriptura dicit: Verbo enim Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum, et iterum: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil»¹⁹⁶

Podemos identificar algumas ideias comuns na teologia dos primeiros pensadores cristãos sobre a criação (*creatio*).

Em primeiro lugar, a referência constante à doutrina expressa na Sagrada Escritura sobre a criação, apresentando a onnipotência de Deus que do nada (*ex nihilo*) retira todas as coisas do não ser ao ser e, por conseguinte, afirmando que tudo se encontra sujeito à vontade¹⁹⁷ de Deus:

«Atque omnia Deus fecit, cum antea nom essent, ut ex operibus cognoscatur et intelligatur ejus majestas»¹⁹⁸.

Seguidamente, na origem de todas as coisas, os padres falam da *Sabedoria* de Deus e da sua *Bondade*, ambas marcas da sua obra criadora, o que permite garantir a bondade da criação em vez de afirmar a maldade das coisas criadas, que o pensamento das correntes gnóstica apresentava e dava como certo:

«Hoc initium et causam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei, sed non ignorantiam nec Aeonem qui erravit nec labis fructum nec Matrem plorantem et lamentantem»¹⁹⁹.

¹⁹⁶ IRENEU, *Ad. Haer.* I, 22, 1.

¹⁹⁷ A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (tomo 1), 144.

¹⁹⁸ Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autol.* I, 4.

¹⁹⁹ IRENEU, *Adv. Haer.* III, 25, 5, 62.

Sobre a criação do homem, os Padres também se detiveram a comentar a passagem do livro do Gênesis que apresenta a criatura feita à imagem e semelhança do seu Criador. As duas visões da criação do homem presentes no primeiro livro da Bíblia, levaram a leituras diversas²⁰⁰.

A tradição Alexandrina olha para a primeira narrativa da criação e vê nela representado o homem espiritual, aquele que não tem origem numa matéria física, enquanto a segunda aponta a realidade carnal da criatura formada do pó da terra e insuflado pelo sopro de vida.

Para esta tradição é no homem espiritual que se encontra a “imagem de Deus”, não aquela que apenas o seu Verbo possui, uma vez que Ele é a imagem de Deus, ao passo que o homem é feito à imagem:

«Is autem, qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis. In iis enim talibus Deu imago rectius intelligitur. Si qui vero hunc corporeum putet esse, qui ad imaginem et similitudinem Dei factus est, Deum ipsum corporeum et humanae formae videtur inducere; quod sentire de Deo manifestissime impium est»²⁰¹.

Orígenes demonstra bem a visão negativa que o corpo assume no pensamento da chamada escola de Alexandria. A imagem de Deus, como vimos, encontra-se apenas na alma, e o corpo é visto como degredo dela, já que, como consequência do pecado, a alma cai no corpo. Ora, justamente pelo corpo ser entendido em estreita relação com o pecado, não pode ser imagem de Deus, de quem o pecado é a negação.

Assim, o homem é chamado a passar da ordem da imagem à da semelhança. Aí, encontrará a sua verdadeira condição, que só ocorrerá mediante a sua participação na

²⁰⁰ No primeiro relato, Gn 1, 26-27, o homem é feito à imagem e à semelhança de Deus, ao passo que no segundo, Gn 2, 7, o homem é modelado com o barro da terra.

²⁰¹ ORIGENES, *Hom. in Genesim*, I, 12.

ressurreição de Cristo, uma vez que a participação do homem na imagem de Deus constitui o essencial do seu ser²⁰².

Diferentemente dos alexandrinos, a tradição africano-asiática não vê nas duas narrativas do livro do Gênesis dois momentos distintos da criação, afirmando, assim, que ambas dizem respeito apenas a uma só criação²⁰³. Justino, aceitando a divisão corrente do homem como composto de corpo e alma, não desvaloriza uma em detrimento da outra, uma vez que, segundo este autor, sem a sua união com o corpo a existência da alma simplesmente perderia sentido²⁰⁴.

Nesta tradição, o Cristo ressuscitado assume um lugar de especial interesse, já que o homem foi modelado por Deus do pó e da terra à sua imagem. Todavia, é necessário que o homem aperfeiçoe a sua semelhança, o que acontece ao longo da economia da salvação.

Na sequência do pensamento Paulino, Ireneu de Lião, combatendo o gnosticismo, constrói uma antropologia em torno do corpo, introduzindo uma dimensão pneumatológica, já que apenas o Espírito que foi dado ao homem o pode conduzir à perfeição. Assim, para o antigo bispo de Lião, o homem tem uma dimensão tripartida, já que é composto de carne, alma e Espírito²⁰⁵.

Também Tertuliano irá reconhecer valor à carne, uma vez que o homem é todo o corpo, e é na carne que Deus insuflou a alma com o seu próprio sopro. Comum a Adão e a Cristo é justamente a carne. Se Cristo é homem, então só o pode ser na medida em que assumiu uma forma de carne:

²⁰² Cf. H. CROUZEL, *Imagine*, in NDPAC, II, 2534-35.

²⁰³ Cf. G. PELLAND, *Genesi*, in NDPAC, II, 2068.

²⁰⁴ JUSTINO, *De resurrectione*, 7. Hoje, discute-se se esta obra é realmente da autoria de S. Justino.

²⁰⁵ IRENEU, *Adv. Haer.* V, 8.

«Hunc ordinem apostolus disponens, in Adam quoque et in Christo eum merito distinguit ut in capitibus distinctionis ipsius. Et cum et Christum novissimum Adam appellat, hinc eum recognosce ad carnis, non ad animae, resurrectionem omnibus doctrinae viribus operatum. Si enim et primus homo Adam caro non anima, qui denique in animam vivam factus est, et novissimus Adam Christus ideo Adam quia homo, ideo homo quia caro non quia anima, atque ita subiungit, Non primum quod spiritale sed quod animale, postea quod spiritale, secundum utrumque Adam, ecquid tibi videtur corpus animale et corpus spiritale in eadem carne distinguere, cuius distinctionem in utroque Adam, id est in utroque homine, praestruxit? Ex qua enim substantia pariant inter se Christus et Adam - scilicet ex carne, licet et ex anima: sed carnis nomine homo uterque sunt: priore enim caro homo - ex illa et ordinem admittere potuerunt ut alter primus alter novissimus homo, id est Adam, deputarentur.»²⁰⁶.

Podemos ver como em Tertuliano a antropologia não se separa da cristologia, que vê em Cristo o homem futuro, que Deus pensava ao fazer o homem, modelando-o do pó da terra. Todavia, não deixa de estar presente neste autor, uma certa primazia dada à alma.

2.3.3 No Gnosticismo e Maniqueísmo

O desenvolvimento da noção de criação pelos Padres da Igreja confronta-se com o pensamento gnóstico que surgiu em força durante o segundo século da nossa era. Perante o dualismo teológico e antropológico da heresia gnóstica, posteriormente, radicalizados pelo maniqueísmo, os padres desenvolveram a teologia da criação e uma soteriologia assente na *salus carnis* e na consequente positividade do corpo (*caro capax Dei*).

²⁰⁶ TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, LIII, 12-14.

Dada a complexidade do fenómeno da gnose heterodoxa dos primeiros séculos, que está longe de se identificar com um sistema de pensamento único, limitar-nos-emos a referir as ideias mais repetidas e partilhadas pelas diversas escolas, dando maior atenção aos pontos que interessam ao nosso assunto.

Em primeiro lugar, a visão gnóstica do mundo assenta no dualismo radical, onde se acentua a contraposição entre a luz e as trevas. Um dualismo que se caracteriza pelo seu cariz anti-cósmico, já que o mundo não é obra do verdadeiro e supremo Deus. O mundo material foi, de facto, criado por um semi-deus (demiurgo) que quis aprisionar na matéria as sementes divinas caídas do Pléroma transcendente. A criação é por isso, tal como o seu criador, má e contrária ao espírito (*Pneuma*).

A maior parte dos vários sistemas gnósticos retomam a visão cosmológica tradicional que apresenta o Demiurgo rodeado de uma corte de arcontes maus, reinando num completo alheamento e desconhecimento da sua obra. A ação de tal Demiurgo consiste na apropriação de matéria já pré-existente e corrompida por natureza. Cria os arcontes e forma o cosmo a partir de modelos do mundo superior, resultando numa cópia sem qualquer valor. Também o homem é criado juntamente com a criação do cosmo. Assim se justifica a parte mortal do homem que foi plasmada pelo Demiurgo à sua imagem²⁰⁷.

O maniqueísmo pode ser visto como uma forma de gnose que acentua a sua vertente cristã, ao mesmo tempo que radicaliza, o dualismo gnóstico, mormente no que toca à rejeição do Criador e da criação. Apresentando-se como uma religião sincrética que mistura doutrinas judeo-cristãs e indo-irânicas, a religião que tem por fundador o persa Mani (216 – 274/7 d.C.)²⁰⁸ seduziu, como sabemos, Agostinho durante 9 anos da sua conturbada juventude.

²⁰⁷ Cf. I. RAMELLI, *Gnosi-Gnosticismo*, in NDPAC, II, 2370-71.

²⁰⁸ Cf. J. Y. COYLE, *Mani*, in NDPAC, II, 2991.

Efetivamente, procurando respostas racionais para o problema do mal, aderiu ao maniqueísmo «*ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum*»²⁰⁹. As respostas apresentadas pelo maniqueísmo, assentavam numa visão radicalmente dualista da criação²¹⁰, que desde a sua origem se encontra corrompida. Ora, para Santo Agostinho não existem coisas más na criação: «*Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti*»²¹¹.

Na doutrina maniqueia, no início existem dois princípios coeternos totalmente opostos e separados um do outro. Por um lado, temos Deus, chamado «o Grande Pai», que possui todas as virtudes ou qualidades e vive na luz, sendo ele mesmo essencialmente constituído por essa luz. O outro princípio, é mau e desagradável, e chama-se «matéria» ou, outras vezes, «Satã», que vive nas trevas²¹².

Sobre este modo de pensar as origens, diz-nos o antigo retor de Hipona:

«Duas naturas duarum mentium esse adseverant, una bonam, alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si vera senserint verisque consenserint, ut dicat eis apostolus tuus: “fuistis aliquando tenebrae, nunca autem luz in domino»²¹³.

Nas suas *Confessiones*, Agostinho irá, por diversas vezes, condenar as doutrinas dos maniqueus e, no decurso da apresentação da sua teologia da criação, vai-se entendendo a distância que existe entre o seu modo de conceber a criação e o pensamento do maniqueísmo acerca das origens.

²⁰⁹ *Conf.*, IV, I, 1.

²¹⁰ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 91-95.

²¹¹ *Conf.*, VII, XIV, 20.

²¹² Cf. J. COYLE, *Mani-Manicheism*, in ATA, 522-23.

²¹³ *Conf.*, VIII, X, 22.

2.3.4 Santo Ambrósio (*Hexaemeron*)

Na senda de Fílon, Santo Ambrósio, como é sabido, exerceu uma enorme influência na vida e na teologia de Santo Agostinho²¹⁴. Basta ler algumas passagens das suas *Confessiones* para perceber o modo reconhecido com que o antigo bispo de Hipona olhava para o bispo de Milão:

«Et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer»²¹⁵.

O antigo *Consularis*, uma vez feito bispo de Milão, também se interessou pelo livro do Génesis, e formulou um comentário à perícope de Gn 1, 1-26 na obra que ficou conhecida como *Hexaemeron*. Nessa obra, aborda os seis dias da criação²¹⁶. Trata-se, na verdade, de nove homilias que foram organizadas em seis livros e redigidas entre os anos 386 e 390 d.C.²¹⁷.

Este género literário tem como característica original o comentário à obra da criação, analisando cada um dos seis dias²¹⁸, conforme apresentado pelo relato bíblico, onde se pretende afirmar as verdades fundamentais da fé para se chegar até ao tema da nova criação²¹⁹.

²¹⁴ Cf. N. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, in ATA, 17-18.

²¹⁵ *Conf.*, V, XIII, 23.

²¹⁶ Cf. S. ZINCONI, *Esamezone*, in NDPAC, I, 1741.

²¹⁷ Cf. B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1972) 381.

²¹⁸ Cf. P. NAUTIN, «Genèse I, 1-2, de Justin à Origène», 61.

²¹⁹ Cf. M. VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 65.

Nesta obra, Ambrósio faz uma leitura literal ao livro do Génesis levando-o a afirmar a criação de todas as coisas em seis dias. Contudo, defende com insistência que o mundo não é coeterno a Deus, mas foi feito por Ele:

«Quomodo ergo coaeternum deo mundum adserunt et creatori omnium sociant atque aequalem esse disputant creaturam corpusque materiale mundo invisibili illi atque inaccessibili naturae divinae coniungendum putant, cum praesertim secundum suam sententiam non possint negare quoniam cuius partes corruptioni et mutabilitati subiacent, huius necesse est universitatem isdem passionibus quibus propriae portiones eius sunt obnoxiae subiacere?»²²⁰.

Assim, tanto a terra como o céu têm um princípio e também um fim²²¹. Recorrendo à Sagrada Escritura, sobretudo aos salmos, Ambrósio irá defender também a bondade²²² de todas as coisas criadas, no céu e na terra (*caelum et terra*).

O filho de Mónica irá descobrir neste género literário, através das pregações de Ambrósio²²³, uma nova forma de abordar e de afirmar a temática da criação, defendendo-a contra os maniqueus, partindo dos seus temas essenciais: a interpretação da expressão «*in principium*», e todas as especulações trinitárias acerca da criação²²⁴.

2.4 Notas conclusivas

Após o percurso feito até aqui, foi possível descobrir outras conceções sobre as origens, presentes em alguns povos e culturas, cujo ambiente se afasta do mundo bíblico

²²⁰ Cf. AMBRÓSIO, *Exameron, Dies Primus, Sermo I*, c. 1, 11.

²²¹ Cf. AMBRÓSIO, *Exameron, Dies Primus, Sermo I*, c. 1, 9.

²²² Cf. AMBRÓSIO, *Exameron, Dies Quartus, Sermo VI*, c. 2, 6.

²²³ Cf. M. JOURJON, *Ambroise de Milan*, Les Éditions Ouvrières (Paris, 1956) 17.

²²⁴ Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, 66.

que conhecemos da Sagrada Escritura. Reconhecemos elementos comuns presentes numas e noutras, com maior ou menor capacidade de expressão de algo que permanecerá sempre como mistério à compreensão humana.

Descobriu-se que a ideia de criação não é estranha aos povos do próximo oriente, como muitos afirmam. Todavia não a entenderam como o fizeram os primeiros pensadores cristãos que, baseados na Sagrada Escritura, irão desenvolver o pensamento de criação a partir do nada (*ex nihilo*), que é como o autor das *Confessiones* a encara e interpreta.

No tocante ao pensamento filosófico da Grécia clássica, podemos afirmar que os gregos concebiam o mundo mais como feito do que criado. Retirado de uma matéria, muitas vezes coeterna com o princípio que organiza e que dá forma às coisas, os pensadores de Atenas parecem não conceber a ideia do “nada”.

Será com o judaísmo que a afirmação de uma criação *ex nihilo* surgirá como tema de reflexão, tanto para o pensamento filosófico como para o teológico, que será desenvolvido e definitivamente estabelecido pelos primeiros pensadores cristãos, quando se dedicaram a tratar dos seis dias da criação e ao comentarem os primeiros artigos de fé presentes no *Credo*.

No seguimento da fé do povo judeu no Deus criador, o Novo Testamento irá olhar para ela com os olhos postos em Jesus Cristo, que é a origem e o fim de todas as coisas, já que Ele mesmo representa uma nova criação, que leva a primeira ao seu pleno cumprimento. A partir dessa ideia, os Padres da Igreja irão reconhecer em Jesus Cristo o mediador da criação, e desenvolver uma relação entre criação e salvação.

Capítulo III

O CONCEITO DE CRIAÇÃO NAS *CONFESSIONES*

Neste terceiro e último capítulo do nosso estudo, é nosso propósito ler as *Confessiones* de Santo Agostinho tendo o tema da criação como perspectiva e horizonte da nossa análise, e fazemo-lo do ponto de vista teológico, para que, por fim, nos seja possível delinear os principais argumentos sobre os quais o bispo de Hipona constrói a sua teologia da criação.

Começamos por afirmar que o pensamento que o filho de Mónica desenvolve nas suas *Confessiones* pode ler-se, em boa parte, como resposta aos argumentos dos Maniqueus sobre a criação, mas também como réplica ao emanatismo estoico e neoplatónico²²⁵.

Contra os primeiros, irá afirmar a existência de apenas um *principium* criador, que é o próprio Deus, e chegará à conclusão de que a matéria vem de Deus mesmo, e, por conseguinte, desta conclusão chegará à afirmação da bondade de todas as coisas criadas, porque de Deus, que é bom, apenas pode vir algo bom.

Por seu turno, contra os segundos, vai afirmar que o ser do mundo não deriva de Deus, uma vez que não se pode introduzir o devir em Deus. Tudo o que existe, existe por sua livre vontade, como afirma o próprio conceito de *creatio ex nihilo*, e tudo o que Deus fez, fê-lo a partir do seu Verbo, inclusive o tempo²²⁶.

Tendo presente a dinâmica do pensamento do nosso autor que se reflete no modo como constrói a sua obra, verificamos que toda a sua argumentação segue o movimento

²²⁵ Cf. I. FÈRNANDEZ, *Création*, in *Dictionnaire Critique de Théologie*, 472.

²²⁶ Cf. *Conf.*, XI, 5; XI, 13.

do homem em direção a Deus, da criatura que procura o seu Criador: «Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae»²²⁷.

Podemos identificar algumas fases desse processo de construção do pensamento do nosso autor a partir da sua experiência de vida, que são ao mesmo tempo as etapas da sua conversão: a sua passagem pelo maniqueísmo, pelo neoplatonismo, e, finalmente, pela adesão à fé cristã²²⁸.

Assim, numa primeira abordagem, procurámos, tanto quanto nos é possível, enquadrar a temática da criação no pensamento do hiponense e na obra que é alvo do nosso estudo, partindo, posteriormente, para a visão de Deus enquanto Criador e, por fim, entendermos melhor o lugar que o homem ocupa no contexto de toda a obra da criação e reconhecer aí a dignidade singular que lhe pertence.

3.1 O conceito de Criação em Santo Agostinho

Podemos afirmar que o tema da criação é central no pensamento agostiniano e é abordado pelo hiponense em diversas obras, tais como, *De fide et symbolo*, *De Genesi adversus Manicheos*, *De Genesi ad litteram*, *Confessiones*, *Civitate Dei*, entre outras.

Sendo o Génesis o livro do Antigo Testamento a que Agostinho deu maior atenção²²⁹, é natural que o tema da criação fosse por ele abordado por diversas vezes e em diferentes contextos²³⁰. A sua teologia sobre o princípio (*principium*) foi desenvolvida

²²⁷ *Conf.*, I, I, 1.

²²⁸ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la création*, in B. BRUNING (Dir.) *Collectanea Augustiniana*, Leuven University Press (Belgium, 1990) 349.

²²⁹ Cf. A. TRAPÈ, *San Agustin*, in A. DI BERARDINO, *Patrologia (III) La Edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC (Madrid, 1993) 448.

²³⁰ Cf. M. SIMONETTI, *Exegesi patristica*, in NDPAC, II, 1761.

numa atitude de defesa contra as ideias formuladas pelo maniqueísmo e, em diálogo com os neoplatónicos, onde irá defender a criação no tempo²³¹.

A abordagem augustiniana do tema da criação é, pois, de matriz claramente bíblica, em continuidade do pensamento cristão, mais que do filosófico²³², muito embora a temática diga respeito a essas duas grandes áreas do saber e a base conceitual que traduz e expressa a sua teologia mais não é se não a filosófica²³³, como, aliás, o próprio bispo assume²³⁴, e interpreta-a como criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*)²³⁵. Este modo de compreender a criação foi determinante para Santo Agostinho²³⁶.

Se podemos afirmar que Agostinho se baseia mais na tradição cristã que na tradição filosófica clássica, não podemos de forma alguma negar que na base do seu pensamento vemos que estabelece uma relação entre a teoria de Platão acerca da formação do mundo e a das razões seminais (*rationes seminales*), que lhe chegou por via do neoplatonismo²³⁷. Na verdade, tanto a linguagem filosófica como a teológica, foram as duas grandes armas de que o nosso autor se serviu no combate contra o maniqueísmo²³⁸.

Quando se trata da temática sobre a criação, podemos identificar três possibilidades sobre a origem das coisas: *emanação*, *dualismo*, *criacionismo*²³⁹. Estes são os três modos possíveis de olhar e compreender o princípio de todas as coisas. Agostinho irá recusar os dois primeiros, uma vez que são inaceitáveis tanto como princípios filosóficos, como teológicos²⁴⁰.

²³¹ Cf. R. WILLIAMS, *Creation*, in ATA, 251.

²³² Cf. M. VANNIER, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*», *chez S. Augustin*, 1.

²³³ Cf. A. di GIOVANNI – A. PENA, *Agostino, Filosofo della Creazione*, in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, Città Nuova Editrice (Roma, 1988) 15.

²³⁴ Cf. *De Genesi ad litt.* 1, 14, 28.

²³⁵ Cf. *De actis cum Felice*, 2, 19.

²³⁶ Cf. M. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la creation*, in G. DORIVAL e A. LE BOULLUEC (Edit.) *Origeniana Sexta*, Leuven University Press (Belgium, 1995) 728.

²³⁷ Cf. A. TRAPÈ, *San Agustin*, in BERTHOLD ALTANER – ALFRED STUIBER, *Patrologia*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1972) 436.

²³⁸ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in SANTO AGOSTINO, *Le Confessioni*, 72.

²³⁹ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II e III*, Analecta Gregoriana (Roma, 1987) 143.

²⁴⁰ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, Ed. União Gráfica (Lisboa, 1970) 14-33.

Abordar a origem de todas as coisas remete-nos para o pensamento acerca de Deus, enquanto "criador do céu e da terra" (*creator caeli et terras*), mas também para a sua obra que não existiria se não tivesse retirado o seu existir no existir do próprio Deus²⁴¹. O modo como se olha para a criação afeta e influencia o modo como se compreende o Criador, e da afirmação de uma criação a partir do nada (*ex nihilo*) o nosso autor chegará a três grandes conclusões sobre Deus, que sintetizaremos nos parágrafos seguintes.

O autor que declarou possuir um coração inquieto (*cor inquietum*), após uma longa demanda, chegará à conclusão de que apenas Deus é eterno, porque Ele é, de facto, o único que não está submetido a nenhuma forma de mudança:

«Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea»²⁴².

Dessa conclusão, chega a uma outra afirmação, consequência dessa primeira: a de que todas as coisas que existem, mas que não são Deus, para existirem tiveram que ter, necessariamente, a sua origem no próprio Deus, que é o sustento e o garante da sua existência: «Quid enim est, nisi quia tu es?»²⁴³.

Por último, o nosso autor irá concluir que nenhuma outra criatura que não seja Deus pode ser com Ele coeterna. Assim, se compreende que, contra os neoplatónicos²⁴⁴, Agostinho vai afirmar que a *criação* se deu no tempo, sendo que o próprio tempo é obra do mesmo Criador das coisas temporais.

«Sed etsi in principio temporis Deum fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intellegire quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et

²⁴¹ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la creation*, 349.

²⁴² *Conf.*, I, VI, 10.

²⁴³ *Conf.*, XI, V, 7.

²⁴⁴ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in *SANTO AGOSTINO, Le Confessioni*, 73.

tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat»²⁴⁵.

Assim, para o hiponense, a pergunta dos seus adversários sobre «o que fazia Deus antes de ter criado o céu e a terra»²⁴⁶ é, na verdade, uma questão sem sentido, já que não havia tempo antes de Deus o ter criado.

Estão assim colocados os princípios básicos de uma teologia e filosofia da criação em linha de descontinuidade com as tradições clássicas antigas, em coerência com a revelação bíblica: Deus como único Ser fora do tempo e fonte de todos os seres no tempo; o mundo como espelho da bondade de Deus e realidade temporal perecível e imperfeita, mas também perfectível (já que a Providência divina não abandona a sua obra); o homem criado por Deus "à imagem" do seu Criador, "feito para Deus" que, por isso, busca inquietadamente o seu criador²⁴⁷.

3.1.1 A Criação nas *Confessiones*

Depois de, no livro X, Santo Agostinho ter apresentado Cristo como o Único Mediador – na criação e na redenção - e de, no livro XI, ter falado do tempo ou da experiência do tempo que se concentra na memória e o ter definido como certa *distenção da mente*, no livro XII o hiponense irá tratar da criação ou da origem de todas as coisas em Deus, pela mediação do *Logos*. Portanto, o tema nuclear dos últimos livros das *Confessiones* é a noção de criação a partir do nada (*ex nihilo*).

²⁴⁵ *De Gen. Ad. Man. I, 2,3.*

²⁴⁶ *Conf.*, XI, X, 12.

²⁴⁷ Cf. M. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in G. DORIVAL e A. LE BOULLUEC (Edit.) *Origeniana Sexta*, Leuven University Press (Belgium, 1995) 728.

Ao longo da sua vida e por diversas vezes, o nosso autor deu-se conta das dificuldades colocadas pela leitura literal dos textos veterotestamentários relativos cosmologia e antropologia. Daí se compreende a grande atenção que, uma vez convertido do Maniqueísmo e do racionalismo filosófico à fé da Igreja, dedicará aos temas bíblicos, sobretudo a comentar as passagens do primeiro livro da Escritura Sagrada²⁴⁸.

Como maniqueu, o hiponense habituara-se a ler o livro do Génesis de forma literal, que é a forma como os maniqueus liam a Bíblia. Através da escuta dos Sermões de Santo Ambrósio²⁴⁹, o filho de Mónica vai descobrir, através da exegese alegórica um novo modo de ler e de interpretar os textos bíblicos, sobretudo aqueles que dizem respeito às origens²⁵⁰.

Ao redigir as *Confessiones*, que são, podemos dizer, uma obra síntese de todo o seu percurso humano e intelectual, mas também de toda a sua teologia, o tema da criação volta a ser central, como se toda a sua teologia e metafísica tivessem que se basear na visão bíblica do mundo e do homem.

Podemos encontrar várias afirmações ao longo de toda a obra que mostram, por um lado, a grandeza do Criador²⁵¹ e, por outro, a pequenez do homem²⁵² diante de tão grande e maravilhosa obra perante ela só nos resta engrandecer e louvar a Deus pelas maravilhas que ele operou:

«Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tuae et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creatura tuae, et homo circumferens mortalitatem suam (...)»²⁵³.

²⁴⁸ Cf. G. HAMMAN, *Saint Augustin, La Bible et la Théologie Spirituelle*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, 778-79.

²⁴⁹ Cf. *Conf.*, V, XIV, 24.

²⁵⁰ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la creation*, 348-50.

²⁵¹ Cf. *Conf.*, I, VI, 9.

²⁵² Cf. *Conf.*, XI, II, 3.

²⁵³ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

Progressivamente, Agostinho foi expressando de forma clara a radical diferença entre Aquele²⁵⁴ que pode, de verdade, criar, e aquele que é fruto da sua ação criadora, realçando que a criatura não é a origem de si mesma²⁵⁵. Não sendo possível referir-nos a todas essas passagens que estão presentes de forma dispersa ao longo dos primeiros livros, apresentamos o pensamento do nosso autor, tal como o constrói, nos últimos livros das suas *Confessiones*.

Reconhecendo-se como Criatura e vendo em Deus o seu Criador, Agostinho, dá-se conta da dificuldade que é pretender compreender a obra da criação. Tal situação vai levar a que, no início do Livro XI, o nosso autor peça a Deus que o faça compreender como nas origens criou Ele todas as coisas:

«Audiam et intellegam, quomodo “in principio” fecisti “caelum et terram”. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut Mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius»²⁵⁶.

A tese central é a afirmação de que Deus fez todas as coisas que existem, no céu e na terra (*caelum et terra*), sem o recurso a nenhuma matéria e que, portanto, fez surgir todas as coisas a partir do nada (*ex nihilo*), através do seu Verbo:

«Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo Verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis»²⁵⁷.

²⁵⁴ Cf. *Conf.*, I, IV, 4.

²⁵⁵ Cf. *Conf.*, I, III, 3.

²⁵⁶ *Conf.*, XI, III, 5.

²⁵⁷ *Conf.*, XI, VII, 9.

Importa precisar que o *Verbo* a que Santo Agostinho se refere não é o mesmo *logos* que podemos encontrar presente na filosofia clássica²⁵⁸. O Verbo a que o mestre de Hipona se refere é o mesmo que se encontra presente no prólogo de São João, donde consta a afirmação que dá conta da presença do Verbo no princípio (*in principio*) quando Deus fez todas as coisas, e as fez por meio d'Ele e sem Ele nada foi criado (Cf. Jo, 1, 1-2).

Para o doutor da Igreja a afirmação de que todas as coisas foram feitas por Deus não necessita de muitas demonstrações, uma vez que todas as criaturas clamam que foram feitas por Ele: «clamant etiam, quod ipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentialia. Tu ergo, domine, fecisti ea (...)»²⁵⁹. A questão que se segue prende-se com o modo como Deus fez todas estas coisas que existem no céu e na terra (*caelum et terram*):

«Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non faceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti “et facta sunt” atque in Verbo tuo fecisti ea»²⁶⁰.

A resposta do hiponense insere-se na linha do pensamento que já se encontra presente no prólogo do Evangelho de João, onde se fala, também, da mediação de Cristo na criação (*Logos* em grego, e *Verbum* na sua tradução latina). Assim, é no *logos* joanico que Agostinho se revê, e não no *logos* de algumas correntes filosóficas²⁶¹.

²⁵⁸ Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, Ed. Cerf (Paris, 1982) 177.

²⁵⁹ Cf. *Conf.*, XI, IV, 6.

²⁶⁰ *Conf.*, XI, V, 7.

²⁶¹ Cf. M. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, 730.

3.1.2 A Criação como tema unificador das *Confessiones*

Na primeira parte do nosso estudo abordámos os principais problemas que se colocam em torno da unidade desta obra de Santo Agostinho. Já na altura aludimos à temática da criação, que, desde o exórdio da obra, constitui o tema estruturante e unificador da "confessio"²⁶², compreendida como uma grande *laus* ou salmo continuado ao Criador e fonte de todos os seres e graças.

Na estrutura das *Confessiones*, vemos, de facto, que tanto a primeira página como a última abordam a temática da criação (*creatio*): tanto numa²⁶³ como na outra²⁶⁴, Agostinho recorre a Deus enquanto criador, tanto do mundo, como do homem.

Diante deste dado, podemos assumir duas atitudes diferentes: acreditar que tal facto se trata de uma coincidência e, portanto, não ter sido assim desenvolvido propositadamente pelo nosso autor, ou, então, podemos afirmar que o conceito de criação (*creatio*) assume um papel peculiar no conjunto de toda a obra:

«Mais interessante me parece investigar se, ao nível do grande modelo que subtece toda a obra, não existe uma unidade profunda que consigamos estabelecer pela atenção ao que ora está implícito ora se explicita em passagens que podem assumir a função de textos-chave – e que assumem esta função, muitas vezes, não por um processo inconsciente, mas por uma intenção retórica»²⁶⁵.

Ao ler as *Confessiones*, damo-nos rapidamente conta que o tratamento dado pelo nosso autor ao conceito de criação (*creatio*) é um desses “textos-chave” que garante a unidade de toda a obra. Arriscamos, ainda, afirmar que tais elementos não são resultado de um acaso, mas foram propositadamente e magistralmente desenvolvidos pelo antigo

²⁶² Cf. P. BROWN, *Saint Augustine*, 202.

²⁶³ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

²⁶⁴ Cf. *Conf.*, XIII, XXXVIII, 53.

²⁶⁵ H. GALVÃO, *O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões*, 41.

bispo de Hipona, usando aqui todas as suas habilidades enquanto mestre exímio de retórica.

Assim compreendemos a afirmação de Santo Agostinho que, ao explicar através de uma carta dirigida a Darius a intenção que o levou a redigir as suas *Confessiones*, diz «...nos autem perdideramus nos, sed, qui fecit, refecit...»²⁶⁶, e que levou o professor H. Noronha Galvão a concluir que é justamente na oposição entre este *fecit* e o *refecit* que se situa todo o conteúdo desta obra do doutor da graça:

«É na oposição entre o *fecit* e o *refecit* que se situa todo o conteúdo das *Confessiones*, entre o *fecit* do Deus criador, que a exegese literal do livro XII nos mostra, e o *re-fecit* desse mesmo Deus criador ao realizar a nova criação da Igreja, e que a exegese alegórica do livro XIII revela estar presente no mesmo relato da criação»²⁶⁷.

Assim, seguindo essa linha de pensamento, torna-se mais fácil compreender que o tema que dá continuidade entre a primeira parte da obra, onde através da narração dos acontecimentos passados da vida de Agostinho o autor eleva a Deus um hino de louvor ao Criador por toda a sua obra realizada²⁶⁸, e a segunda parte da mesma, onde o hiponense desenvolve a sua reflexão filosófico-teológica de forma mais completa e sistematizada, é justamente o tema da criação (*creatio*)²⁶⁹.

3.1.3 A *Creatio ex nihilo*

Já tivemos a oportunidade de identificar a passagem de Macabeus 2, 7,28 como o passo da Sagrada Escritura onde pela primeira vez surge, de forma explícita, que Deus

²⁶⁶ AGOSTINHO, *Ep.* 231, 6; CSEL 57, 509, 6-7.

²⁶⁷ H. GALVÃO, *O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões*, 42.

²⁶⁸ Cf. C. CREMONA, *Agostino d'Ipona*, Ed. Rusconi (Milão, 1986) 12.

²⁶⁹ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 299-301.

criou o mundo a partir do nada (*ex nihilo*). Muitas vezes ao longo dos séculos o primeiro versículo do livro do Génesis também assim foi interpretado.

A afirmação de que Deus criou «o céu e a terra», isto é, todas as coisas que existem e que podemos contemplar, mostra que Deus não necessita de recorrer a qualquer matéria que devesse já existir, mostrando assim, o seu poder absoluto sobre toda a matéria. Tal ideia é aceite pelos primeiros grandes pensadores do cristianismo nascente. Para eles, a ideia de dependência de todas as coisas do Criador levava-os a afirmar uma outra dimensão a essa relacionada: a ideia de um começo do tempo no qual o mundo foi criado²⁷⁰.

Mas o conceito de *creatio ex nihilo*, contrariamente ao que se pode imaginar à primeira vista, reveste-se de uma enorme complexidade²⁷¹. Logo à partida porque nos é difícil imaginar o “nada” em absoluto. Mesmo imaginando algo como ausência total de matéria, continuaria a existir Deus. E Agostinho dá-se conta disso mesmo:

«(...) et ideo de nihilo fecisti «caelum et terram», Magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti «caelum et terram», duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset»²⁷².

Quando o hiponense fala da *creatio*, apresenta uma clara distinção entre aquilo que é a criação de Deus e o que o homem pode "criar". O modo de agir de Deus é absoluto, porque apenas ele cria algo a partir de uma matéria que não existe. Deste modo, pretende

²⁷⁰ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, 20.

²⁷¹ Cf. P. CLAVIER, *La création ex nihilo: un concept inanalysable?*, n. 11.

²⁷² *Conf.*, XII, VII, 7.

refutar as visões dualistas, que apresentavam a matéria como sendo preexistente, e o próprio panteísmo, que vê a substância de Deus em todas as coisas criadas²⁷³.

Já o homem, por sua vez, quando cria algo, fá-lo sempre a partir de uma matéria que já existe, da qual se serve para fazer algo a partir dela. Ora, aqui reside a diferença entre o agir do Criador e o agir da Criatura que, do nada, nunca conseguirá criar coisa alguma:

«Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo – et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? – et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? (...) Te laudant haec omnia creatorem omnium»²⁷⁴.

Com o conceito de criação a partir do nada pretende-se afirmar que Deus é o autor tanto da "matéria" como da "forma", e que nada existe sem a ação do Criador²⁷⁵. Com este pensamento sobre a criação (*creatio*), o nosso autor afasta-se das concepções herdadas do mundo clássico²⁷⁶ que admitiam a pré-existência da matéria e a intervenção de outras forças ou outras divindades que não a do Deus único.

Todavia, para o nosso pensador de Hipona, a criação do «céu e da terra» pelo Criador, é, na verdade, uma ação que envolve toda a Santíssima Trindade, que criou todas as coisas de um modo livre sem nenhuma razão especial que não seja a sua bondade:

²⁷³ Cf. I. FERNANDEZ, *Création*, 473.

²⁷⁴ *Conf.*, XI, V, 7.

²⁷⁵ Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, Ed.Cerf (Paris, 1982) 305.

²⁷⁶ Cf. M. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, 728-33.

«Et aliud praeter te non erat unde faceres ea, Deus, una trinitas et trina unitas, et ideo de nihilo fecisti «caelum et terram», Magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona»²⁷⁷.

Agostinho mostra-nos, assim, que a criação (*creatio*) abre-nos um caminho para um novo modo de compreender a transcendência de Deus, a oportunidade de encontrar uma nova forma de união através de uma profunda comunhão²⁷⁸.

3.2 Elementos para uma teologia da Criação

Embora seja sabido que Agostinho se serve da linguagem conceptual da filosofia clássica para traduzir a sua teologia²⁷⁹, com maior justiça se pode afirmar que a sua teologia sobre a criação está em plena conformidade com a doutrina cristã e em sintonia com as Sagradas Escrituras²⁸⁰, que o hiponense, enquanto Pastor, sentia como dever comentar e explicar²⁸¹.

O primeiro grande elemento que se pode colher da sua teologia é precisamente a afirmação de que Deus fez todas as coisas a partir do nada (*ex nihilo*) e que todas elas estão contidas no pensamento divino. Agostinho estabelece, assim, uma clara distinção entre Deus, como Criador, e o Homem, enquanto criatura.

Contrariamente aos maniqueus, que admitiam um princípio do mal que corrompia a matéria, a afirmação da onipotência de Deus vai permitir ao hiponense descobrir a via da bondade com que o Criador fez todas as coisas, e todas elas são

²⁷⁷ *Conf.*, XII, VII, 7.

²⁷⁸ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 26.

²⁷⁹ Cf. F. VAN FLETEREN, *Confessiones*, in ATA, 230-31.

²⁸⁰ Cf. B. STUDER, *Creazione*, in NDPAC, I, 1254.

²⁸¹ Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *Santo Agostinho – A Alegria da Palavra*, Ed.Tenacitas (Coimbra, 2012) 33.

justamente boas porque retiram o seu ser no ser de Deus. Assim, o pessimismo tão característico dos maniqueus é visto por Santo Agostinho como um "absurdo"²⁸².

Com este modo de olhar a criação, o nosso autor afasta-se das concepções cosmogónicas e cosmológicas do mundo antigo, como já tivemos oportunidade de ver no segundo capítulo, quando apresentamos uma síntese do pensamento sobre a criação nas culturas e tradições extra-bíblicas.

Tal interpretação permite-nos um olhar diferente sobre as realidades criadas, porque fixa a sua atenção não no pessimismo derrotista que reduz todas as coisas aos seus elementos menos positivos vendo apenas “corrupção” e “maldade”²⁸³, mas na bondade original com que o criador fez todas as coisas que existem²⁸⁴, permitindo compreender melhor a beleza de tudo quanto foi feito pelo Deus criador.

3.2.1 O Deus Criador

A teologia cristã, quando aborda o tema do Deus criador, fá-lo numa direção completamente divergente daquela que vinha do mundo clássico extra-bíblico²⁸⁵. Muito embora o seu pensamento deva muito às ideias expostas no *Timeu*, o Deus da teologia judeo-cristã não tem como se confundir com o Artífice de Platão²⁸⁶.

Este último, antes de mais, não surge no pensamento do filósofo como sendo uma divindade única nem tampouco suprema; por isso não é o único princípio divino,

²⁸² Cf. A. DI GIOVANNI – A. PENA, *Agostino, Filosofo della Creazione*, 16-17.

²⁸³ Cf. J. RIES, *Dieux cosmiques et Dieu biblique dans la religion de Mani*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, 757.

²⁸⁴ Cf. S. POQUE, *L'invocation de Dieu dans les Confessions*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, 929.

²⁸⁵ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (tomo 1), *Analecta Gregoriana* (Roma, 1987) 142-43.

²⁸⁶ Cf. R. WILLIAMS, *Creation*, in ATA, 253.

encontra-se sujeito à imperfeição e nele não se encontra a origem de uma existência que se possa dizer ter sido fundada pela sua própria vontade²⁸⁷.

A noção da criação a partir do nada (*ex nihilo*), tal como o doutor da graça a apresenta nas suas *Confessiones*, afirma, em primeiro lugar, a onipotência divina que cria simplesmente porque quer, e porque pode. Assim, tudo aquilo que existe no céu e na terra retira a sua origem do Criador e tem um começo no tempo. Aqui reside, precisamente, a diferença entre o Criador e as criaturas:

«Interrogavi mundi molem de deo meo, et respondit Mihi: non ego sum, sed ipse me fecit. Interragavi terram, et dixit: nom sum; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: non summus deus tuus; quaere super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universos era cum incolis suis: fallitur Anaximenes; non sum deus. Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: neque nos summus deus, quem quaeris, inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: “ipse fecit nos”»²⁸⁸.

Assim, o homem pode pelas criaturas chegar ao Criador e, a partir de uma noção correta do Criador, situar-se no seio da Criação perante Deus, numa atitude de reconhecido louvor. Deus, por ser onipotente e eternamente anterior a tudo o que existe, cria gratuita e livremente, pois não necessita de nenhuma matéria pré-existente para fazer qualquer coisa, mas apenas de si mesmo, porque todas as coisas retiram d’Ele o seu existir²⁸⁹.

²⁸⁷ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, Ed. União Gráfica (Lisboa, 1970) 15.

²⁸⁸ *Conf.*, X, VI, 9.

²⁸⁹ Cf. A. di GIOVANNI – A. PENA, *Agostino, Filosofo della Creazione*, 16.

Utilizando uma ideia expressa no Salmo 4, e também no livro do Êxodo²⁹⁰, o hiponense define o Criador como aquele que é *o ser* em *si mesmo*, que não está sujeito à mudança²⁹¹, e no qual se encontra o repouso para a sua criação:

«Et tu es “id ipsum” valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium, quoniam nullus alius tecum nec ad alia multa adipiscenda, quae non sunt quod tu, sed “tu, Domine, singulariter in spe constituisti me”»²⁹².

Novamente o nosso autor desmarca-se da ideia do *demiurgo* de Platão, mostrando a força criadora que tem origem em Deus mesmo, como princípio vital donde surgem todas as coisas (*ex nihilo*), pondo deste modo em relevo a ação única e original de Deus, assim como o seu carácter transcendente²⁹³, e intemporal²⁹⁴.

Assim, para o Pastor de Hipona, Deus é o *ser* por excelência, já que apenas Ele permanece sempre aquilo que Ele mesmo é, sem passado, nem futuro, mas permanecendo sempre como um eterno presente:

«Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecenderes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; “tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt”. Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. “Anni” tui “dies unus”, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: “ego hodie genui te”. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus»²⁹⁵.

²⁹⁰ Ex. 3,14.

²⁹¹ Conf., I, VI, 10.

²⁹² Conf., IX, IV, 11.

²⁹³ Cf. VANNIER, *Creatio conversio, formatio*, chez S. Augustin, 107.

²⁹⁴ E. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez St. Augustin*, in *Rech. August.*, 2 (1962) 205.

²⁹⁵ Conf. XI, XIII, 16.

Desta conclusão, onde Agostinho descreve de modo notável a radicalidade da natureza do criador, vai chegar a uma outra conclusão sobre a natureza de Deus: que Deus é perfeição e, que por isso mesmo, as coisas que retiram dele a sua origem, o seu *ser*, comungam da perfeição divina do seu criador, sem, contudo, se confundir com Ele:

«Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est»²⁹⁶.

No pensamento dos Padres da Igreja falar de Deus Criador, obriga também falar do Filho e do Espírito Santo, que Ireneu via como as «*duas mãos*» divinas²⁹⁷. Também S. Agostinho entende a criação como obra de toda a Trindade que, especialmente na criatura humana deixou sua marca indelével:

«Et tenebam iam patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et Filium in principii nomine, in quo fecit haec, et trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce Spiritus” tuus “superferebatur super aquas”. Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, creator universae creaturae”»²⁹⁸.

Deste modo, o filho de Mónica abriu o caminho para se poder encontrar na criação os vestígios da Trindade, e perceber que tudo o que existe, mais não é senão fruto da bondade divina.

²⁹⁶ *Conf.*, XI, IV, 6.

²⁹⁷ Cf. IRENEU, *Adv. Haer.*, IV, 7, 4.

²⁹⁸ *Conf.*, XIII, V, 6.

3.2.2 Distinção ontológica entre Criador e criatura

A visão cristã sobre a criação, tal como nos surge na Sagrada Escritura e, no seguimento desta, o pensamento patrístico dá-nos uma imagem não somente do Criador, mas também sobre a sua criação, afirmando ao mesmo tempo, uma profunda distinção entre Aquele que é a origem de todas as coisas e tudo aquilo que existe por meio d'Ele²⁹⁹.

Agostinho conhece bem os princípios bíblicos que dizem respeito ao criador e também ao mundo criado. Recebe dos Padres os mesmos pressupostos e afirma tal diferença ontológica nas suas *Confessiones*³⁰⁰:

«Fecisti enim *caelum et terram* non de te: nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esse, quod de te no esset (...) et ideo de nihilo fecisti *caelum et terram* (...) tu eras et aliud nihil, unde fecisti *caelum et terram*»³⁰¹.

Assim, a diferença que existe entre o Criador e a criatura é total e essencial: nem Deus se aperfeiçoa com o mundo, porque não é mutável, nem o mundo criado se confunde com o seu Criador, como se fosse uma emanção divina³⁰².

Logo a abrir as suas *Confessiones*, o autor da graça atribui a Deus uma série de atributos, elogiando a sua majestade, imutabilidade e poder:

«Quid es ergo deus meus? (...) summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, nunquam novus, nunquam vetus, innovans omnia et in vestustatem perducens superbos et nesciunt;

²⁹⁹ Cf. R. GUELLEY, *La Création*, Ed. Desclée (Belgium, 1963) 52-53.

³⁰⁰ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in *SANTO AGOSTINO, Le Confessioni*, 69.

³⁰¹ *Conf.*, XII, VII, 7.

³⁰² Cf. L. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Ed. UPCM (Madrid, 1983) 54.

sempre agens, semper quietus, conligens et no egens, portant et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi»³⁰³.

Por sua vez, o homem encontra-se limitado pela sua pequenez³⁰⁴, a sua condição limitada³⁰⁵, marcada pela sua impiedade³⁰⁶, pelas paixões carnavais e sujeito a outros vícios³⁰⁷, que jamais poderá encontrar o sentido pleno para a sua existência, ou o descanso para o seu modo inquieto de ser, em si mesmo³⁰⁸:

«Inter quos et nos [os filhos do dia e os filhos da noite] in isto adhuc incerto humanae notitiae tu solus dividis, qui probas corda nostra, et vocas lucem diem et tenebras noctem. Quis enim nos discernit nisi tu? Quid autem habemus, quod non accepimus a te. Ex eadem nassa vasa in honorem ex qua sunt et alia facta in contumeliam»³⁰⁹.

Apesar dessas diferenças, que para o nosso autor são óbvias, a diferença fundamental reside precisamente no facto de Deus ser a fonte de *ser*, donde todos os seres que *são* retiram a sua existência, e que sem Ele não poderiam nunca passar de uma situação de *não existência* ao *ser*:

«Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non facerint: ideo sumus, quia facta sumus, non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis»³¹⁰.

O dom da *existência*, do *ser*, é já um gesto de amor do criador para com a sua obra. Ao longo dos vários livros que formam as *Confessiones*, o filho de Mónica não se

³⁰³ *Conf.*, I, IV, 4.

³⁰⁴ Cf. *Conf.*, IX, I, 1.

³⁰⁵ Cf. *Conf.*, VI, V, 8.

³⁰⁶ Cf. *Conf.*, I, VI, 7.

³⁰⁷ Cf. *Conf.*, III, II, 2.

³⁰⁸ Cf. *Conf.*, I, I, 1; XIII, XXXV, 50; XIII, XXXVII, 52.

³⁰⁹ *Conf.*, XIII, XIV, 15.

³¹⁰ *Conf.*, XI, IV, 6.

cansará de afirmar esta verdade fundamental da fé cristã na criação, que leva a distinguir o criador das criaturas. Diante de Deus, na verdade, todas elas o reconhecem como origem de todas as coisas: «Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset»³¹¹.

3.2.3 Imagem e Semelhança

Uma das afirmações mais emblemáticas da Sagrada Escritura é a de que o ser humano, homem e mulher, foi criado à *Imagem* e à *Semelhança* de Deus. O mesmo não se diz em relação a nenhum outro elemento da criação. O que acarreta imensas consequências para a compreensão do homem na sua relação com Deus e os demais seres, simplesmente "criaturas". Começemos por invocar o relato bíblico:

«Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou» (Gn 1, 26-27)³¹².

Esta passagem pretende afirmar a proximidade que existe entre a Deus e o homem e, realça também, a diferença substancial que existe entre o homem e os animais³¹³. Tal "semelhança" se, por um lado, afirma a participação do homem nas "qualidades" divinas, mantém, por outro lado a diferença que faz que o homem nunca

³¹¹ *Conf.*, XIII, II, 2.

³¹² O mesmo pensamento surge noutras passagens, como Gn 5, 1 e Gn 9, 6.

³¹³ Cf. G. NAGEL, *L'image de Dieu*, in J. Von ALLMEN (Ed.) *Vocabulaire Biblique*, Ed. Delachaux & Niestlé (Paris, 1954) 129.

seja igual a Deus, pois entre os dois existe uma enorme distinção: Deus é o criador, o homem é sua criatura³¹⁴.

Alguns Padres da Igreja tendem a ver uma distinção conceptual entre “imagem” (*imago*) e “semelhança” (*similitudine*). Não parece ser esta a interpretação do autor das *Confessiones*, que lê os dois conceitos em linha de continuidade uma³¹⁵. Um olhar atento sobre o tema, mostra-nos que desde o momento da criação que o homem é chamado à comunhão com o seu criador³¹⁶.

Para o bispo de Hipona, a afirmação bíblica de o homem ter sido criado à imagem e à semelhança de Deus demonstra bem a enorme dignidade de que ele se reveste, desde o momento em que foi criado por Deus; o que para o nosso autor é sinal de que o homem assume um lugar único dentro de toda a criação, superando, assim, todos os outros animais:

«Hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem mostram, statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et volatiliu[m] caeli et ceterorum animalium rationis expertium, ut videlicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit»³¹⁷.

Numa passagem do *Comentário ao Evangelho de São João*, aludindo ao passo de Mt 22,21 (Mc 12,13-17), Agostinho joga com as palavras, para elaborar uma bonita analogia explicativa da noção de "imagem": se César olha para a moeda e nela vê impressa a sua imagem, algo de semelhante acontece com Deus que, quando olha para o

³¹⁴ Cf. P. LAMARCHE, *L'homme, image de Dieu*, in L. DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Ed. Cerf (Paris, 1970) col. 563.

³¹⁵ Cf. M. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, 732.

³¹⁶ Cf. L. LADARIA, *Antropologia Teologica*, 125.

³¹⁷ *Gen. Ad. Litt.*, 3, 19, 20.

homem, vê nele a sua imagem: «Quia sicut quaerit Caesar in nummo imaginem suam, sic Deus quaerit in homine suam»³¹⁸.

O doutor da graça admitindo a beleza e a bondade de todas as criaturas, reconheceu, também nas *Confessiones*, que nenhuma criatura a não ser o homem e a mulher, foram criados à imagem de Deus:

«Videmus terrenis animalibus faciem terrae decorari hominemque ad imaginem et similitudinem tuam cunctis inrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intellegentiae virtute, praeponi»³¹⁹.

Se sob influência da doutrina dos Maniqueus o hiponense admitiu que o corpo humano tinha sido criado à imagem de Deus³²⁰, mais tarde descobriu que este pensamento levaria a uma concepção inaceitável de Deus³²¹. Foi através da escuta dos sermões de Santo Ambrósio³²² e refletindo sobre este tema, que o filho de Mónica admitiu que a imagem e semelhança de Deus não tem a ver com a configuração corpórea do homem, mas apenas pode ser encontrada no *homem interior*³²³.

Como já adiantámos, os autores patrísticos mostraram especial interesse por este tema da imagem e da semelhança, reconhecendo que Cristo é a verdadeira imagem de Deus³²⁴, enquanto que o homem é criado à *imagem* do seu Criador. O hiponense retoma esta clarividente distinção nas suas *Retractationes*:

«Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus. Quod non ita est intellegendum, quasi homo non dicatur imago Dei, cum dicat Apostolus: vir quidem non debet velare

³¹⁸ AGOSTINHO, *Tract. In Ioh.* 41, 2, 30.

³¹⁹ *Conf.*, XIII, XXXII, 47.

³²⁰ Cf. *Conf.*, V, X, 19.

³²¹ Cf. I. BOCHET, *Imago*, in *Augustinus-Lexicon* (vol. 3), 514-15.

³²² Cf. *Conf.*, VI, III, 3-4.

³²³ Cf. M. CLARK, *Image Doctrine*, in *ATA*, 440.

³²⁴ Cf. IRENEU, *Adv. Haer.*, V,16, 2.

caput, cum sit imago et gloria Dei, sed dicitur etiam ad imaginem Dei, quod Unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est, non ad imaginem»³²⁵.

Assim, pretende o nosso autor afirmar que só o Filho é imagem perfeita e plena de Deus³²⁶, e que por ser Deus, não foi criado, uma vez que é gerado do Pai e que nada existe sem ter sido criado por Ele³²⁷.

3.3 A Criação de todas as coisas no verbo

A criação por meio do Verbo³²⁸, que é a Palavra com que Deus criou todas as coisas a partir do nada (*ex nihilo*), é uma das afirmações centrais da doutrina agostiniana do Verbo Mediador. Não admira, pois, que o tema esteja presente nas *Confessiones*³²⁹.

Não sendo uma doutrina nova³³⁰, não deixa de ser relevante o papel que Agostinho atribui ao Verbo, como cume de toda a criação, que é um dom do amor gratuito e total de Deus, que se manifesta precisamente no Filho através do Espírito Santo: «In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in Verbo tuo, in Filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens»³³¹.

Se, numa primeira fase da sua conversão Agostinho se entusiasmara com a doutrina do lógos platónico (neoplatonismo do círculo milanês), depressa verificou que a doutrina do Lógos cristão era bem diferente, mormente no que toca ao papel do Logos-Verbum na criação e conservação dos seres. Como o próprio confessa, «alí [nos livros

³²⁵ Cf. AGOSTINHO, *Retrac.* 1, 26, 2.

³²⁶ Cf. H. CROUZEL, *Imagine in NDPAC*, II, 2534

³²⁷ Cf. I. BOCHET, *Imago, in Augustinus-Lexicon* (vol. 3), col. 514.

³²⁸ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la creation*, 356.

³²⁹ Cf. *Conf.*, IV, X, 15; V, III, 4; VIII, I, 2; XI, II, 4; XII, IX, 9.

³³⁰ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la creation*, 359.

³³¹ *Conf.*, XI, IX, 11.

platônicos], não leu que no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo: este estava, no princípio, junto de Deus; todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito»³³².

O Verbo é, portanto, o Mediador que estabelece a ligação entre Deus e o homem, entre o mundo transcendente do criador e o mundo material em que habita o homem. No pensamento de Santo Agostinho não há outro Verbo que não seja o Filho de Deus, que se fez carne e se revelou aos homens:

«Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humeibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille Dei et Dominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit ...»³³³.

O papel do Verbo na criação é, pois, central e fundamental: sem ele, nada foi feito, uma vez que o modo de Deus criar é através do seu Verbo, no qual o Pai ordena a origem de todas as coisas (cf. Gn 1 e 2) que existem. Tal pensamento encontra-se presente não apenas nas suas *Confessiones*, mas em muitas outras passagens da obra que o doutor da graça nos deixou e que perduram através dos tempos.

O Verbo é o princípio (*principium*) de tudo quanto foi criado (*caelum et terram*) pelo Pai³³⁴: «Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia»³³⁵.

Todavia, o nosso autor deixa bem claro que apenas o Pai é o único que não tem princípio. Quanto ao Filho, o Verbo, ele é o princípio (*principium*) que deriva do Pai³³⁶. Com esta distinção entre o Pai e o Verbo, Agostinho pretende afirmar uma verdade básica

³³² *Conf.*, VII,7,12.

³³³ *Conf.*, X, XLIII, 68.

³³⁴ Cf. G. Stead, *Ousia*, in NDPAC, II, 3712.

³³⁵ *Gen. Adv. Man.* I, 2, 3.

³³⁶ Cf. B. STUDER, *Filioque*, in NDPAC, II. 1944-1945.

da fé cristã, de que existe apenas um princípio do qual derivam todas as coisas: «*Principium sine principio solus Pater est; ideo ex uno Principio esse omnia credimus. Filius autem ita Principium est, ut de Patre sit*»³³⁷.

Mas dessa distinção não se pode concluir que o Verbo seja uma criatura e que, por isso mesmo, tenha sido também Ele criado. Para o antigo bispo de Hipona tal pensamento constitui um absurdo, já que é pelo Verbo que o Pai criou todas as coisas e nada veio à existência se não através da sua Palavra:

«Quomodo potest fieri ut Verbum Dei factum sit, quando Deus per Verbum fecit omnia? Si et Verbum Dei ipsum factum est, per quod aliud Verbum factum est? Si hoc dicis, quia est Verbum Verbi, per quod factum est illud, ipsum dico ego unicum Filium Dei. Si autem non dicis Verbum Verbi, concede non factum per quod facta sunt omnia. Non enim per seipsum fieri potuit, quod facta sunt omnia: crede ergo evangelistae. Poterat enim dicere: in principio fecit Deus Verbum? Quomodo dixit Moyses, in principio fecit Deus caelum et terram, et omnia sic enumerat: dixit Deus: fiat, et factum est. Si dixit, quis dixit? Utique Deus. Et quid factum est? Creatura aliqua. Inter dicentem Deum et factam creaturam quod est per quod factum est, nisi Verbum?»³³⁸.

O conceito de Mediador, conforme expresso pelo pensamento do nosso autor, dá-nos conta da profunda união que existe entre Deus e o seu Verbo. Esta visão bíblica, abordada do modo como o nosso autor o faz, permite estabelecer uma relação entre a criação pela Palavra e a criação a partir do nada (*ex nihilo*)³³⁹. Por conseguinte, a afirmação de uma criação através do Verbo, mostra a total soberania de Deus diante da sua obra, e a situação de radical dependência que se estabelece entre ela e o criador³⁴⁰.

³³⁷ *De Gen. Ad Litt. Imperf. Lib. I, 3, 6.*

³³⁸ *Tract. In Ioh. I, 1, 11.*

³³⁹ Cf. P. BEAUCHAMP, *Création*, 470.

³⁴⁰ Cf. P. AUVRAY, *Création – la tradition biblique*, in VTB, col. 224.

3.3.1 A Criação do mundo material

Falar da criação do mundo é ao mesmo tempo afirmar o total domínio e onnipotência de Deus sobre todas as coisas, já que Ele mesmo é a origem de todas elas. Assim o afirmou desde cedo a fé da Igreja Primitiva para se opor à depreciação gnóstica do mundo³⁴¹ e do seu devir: *credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium et invisibilium*³⁴².

Para Santo Agostinho, tal pressuposto é evidente e traduzido pelo nosso autor do seguinte modo: «*unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu sancto*»³⁴³. A criação do mundo é, portanto, fruto da vontade do Pai, reconhecendo o Filho como intermediário, através da acção do Espírito. Tal pensamento surge também formulado na obra *De Trinitate* do seguinte modo:

«Item cum dicit idem apostolus, nobis unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum; quis dubitet eum omnia quae creata sunt dicere, sicut Joannes, omnia per ipsum facta sunt? Quaero itaque de quo dicat alio loco, quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen»³⁴⁴.

O pensamento agostiniano sobre a mediação de Cristo na obra da criação insere-se na continuidade do pensamento bíblico, que reconhece que tudo o que existe está dirigido a Ele, de modo a que se cumpra a nova criação inaugurada com a salvação que Cristo operou³⁴⁵.

³⁴¹ Cf. W. KERN, *Explicação teológica da fé na criação*, in J. FEINER – M. LOEHRER, *Mysterium Salutis*, II/2, Ed. Vozes (Petrópolis, 1972) 71.

³⁴² DS 1-5.

³⁴³ *Tract. In Ioh.* I, 20, 9.

³⁴⁴ *De Trin.* I, 6, 12.

³⁴⁵ Veja-se, por exemplo, 1Cor 6,8; Col 1, 16; Jo, 1, 3.10; Ef 1, 3-12; 2, 14-22.

Afirmar a criação do mundo pela acção livre e gratuita de Deus, coloca todas as coisas sob o seu domínio. Não existe nada que não tenha sido por Ele chamado à existência³⁴⁶. Se assim não fosse, se existisse alguma coisa anterior à acção de Deus, então essa coisa preexistente, paralela, não seria dom do amor de Deus e ficaria privada da consumação da salvação que o Criador opera em Jesus Cristo, fazendo, deste modo, que tal salvação não atingisse a totalidade da realidade, não sendo universal nem definitiva³⁴⁷.

Em resposta aos maniqueus, que se questionavam sobre o que fazia Deus antes de ter criado o mundo – «quid faciebat Deus antequam faceret caelum et terram?»³⁴⁸, Santo Agostinho afirma que antes da criação do mundo não havia tempo. Na verdade, ele surge com a criação das coisas: «videant [os maniqueus] itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui»³⁴⁹.

Embora Deus tenha criado tudo o que existe num dado momento da história, a criação não se reduz a esse instante em que Deus disse no seu Verbo: “*faça-se*”³⁵⁰. O criador não abandonou a sua obra, mas dotou-a da capacidade de se desenvolver no tempo³⁵¹, de modo que a criação não parou naquele momento inicial mas continua a prolongar-se através dos tempos³⁵², tal como numa pequena semente já se encontram todas as propriedades que a farão ser, mais tarde, aquilo que está destinada a ser;

«Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam iam formatus ex limo, et Dei flatu animatus, sicut fenum exortum; aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur, de rebus ductae quae secundum causas, quas

³⁴⁶ Cf. *Conf.*, XII, VII, 7.

³⁴⁷ Cf. W. KERN, *explicação teológica da fé na criação*, 97.

³⁴⁸ *Conf.*, XI, XXX, 40.

³⁴⁹ *Conf.*, XI, XXX, 40. Veja-se, ainda, XII, XV, 20.

³⁵⁰ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 217.

³⁵¹ Cf. W. KERN, *Explicação teológica da fé na criação*, 119.

³⁵² Cf. A. DI GIOVANNI – A. PENNA, *Introduzioni*, in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, 77.

primum condidit, existiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt: sicut herba exorta super terram, et homo factus in animam vivam, et caetera huiusmodi, sive fructa sive animantia, ad illam operationem Dei pertinentia, qua usque nunc operatur. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum seipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt»³⁵³.

Para que uns elementos se sucedam aos outros, é necessário uma certa ordem lógica no surgimento de tais coisas, uma vez que todas as coisas retiram a sua forma de uma matéria: “é a matéria que dá forma às coisas”. Assim a matéria é criada em primeiro lugar, porque todas as coisas que se lhe seguem necessitam de substância que lhes dê uma forma.

Desta forma, o nosso autor, para justificar o versículo bíblico que afirma que no «principio a terra era informe e vazia» (Gn 1, 1, 2.), afirma que o primeiro acto criador é a criação da matéria informe, da qual todas as outras coisas irão ganhar a sua forma. Mas tudo isso dá-se, segundo Agostinho, ao mesmo tempo, fazendo, assim, com que este “primeiro acto” seja apenas uma dedução filosófica e não de ordem temporal:

«De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materias, aliud caeli et terrae species, materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur»³⁵⁴.

³⁵³ *De gen. ad. Litt.*, VI, 10, 17.

³⁵⁴ *Conf.*, XIII, XXXIII, 48.

O hiponense não desenvolve uma teoria semelhante à que foi desenvolvida pela moderna teoria evolucionista. Nesta, as coisas evoluem por si mesmas. No pensamento teológico do doutor da graça, embora a natureza sofra alterações no decorrer dos tempos, nada está fora do poder criador de Deus³⁵⁵, já que é d'Ele que todas as coisas dependem. E esta é, talvez, a grande diferença que afasta Agostinho de Darwin³⁵⁶.

3.3.2 A Criação do homem

O homem ocupa, como sabemos, um lugar especial na teologia de Santo Agostinho onde podemos ver, em boa parte, uma antropologia desenvolvida em múltiplas vertentes. Também nesta matéria nos vamos cingir ao livro das *Confessiones*, onde o hiponense aborda o “abismo” que representa o próprio homem à compreensão humana, muito embora nesta obra não se encontre uma antropologia totalmente desenvolvida³⁵⁷.

Em todos os tempos e lugares, o homem tenta responder ao enigma da sua existência. Agostinho também enveredou por este caminho, ao levantar a si mesmo diante de Deus: *que sou eu, Senhor? (quid ergo sum, Deus)*³⁵⁸, e reconhece desde logo ser um grande mistério:

«Profundum est ipse homo, cuius etiam capillos tu, domine, numeratos habes et non minuntur in te: et tamen capilli eius magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius»³⁵⁹.

³⁵⁵ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, 22.

³⁵⁶ Cf. A. DI GIOVANNI – A. PENNA, *Introduzioni*, in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, 31-32.

³⁵⁷ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in SANTO AGOSTINO, *Le Confessioni*, 78.

³⁵⁸ *Conf.*, X, XVII, 26.

³⁵⁹ *Conf.*, IV, XIV, 22.

No livro XIII, quando Agostinho comenta *pari passu* os dias da criação, mostra que o Homem não foi criado para viver para si mesmo, mas para viver segundo o plano que Deus tem para si, isto é, para o conhecimento da sua vontade: «neque enim dixisti: fiat homo secundum genus, sed: “faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”, ut nos probemus quae sit voluntas tua»³⁶⁰.

No pensamento augustiniano, o homem só se realiza numa dinâmica de relação com Deus e com os outros³⁶¹. Se é verdade que todos os seres criados "são" e persistem sempre em relação com o seu Criador, nenhum desses seres depende tanto dessa "relação" como o homem³⁶². Agostinho reconhece que esta dignidade existe tanto no homem como na mulher, já que o ser humano, querido e desejado por Deus, foi criado deste jeito, na diferenciação dos sexos, como macho e como fêmea:

«Masculum enim et feminam fecisti hominem hoc modo in gratia tua spiritali, ubi secundum sexum corporis non est masculus et femina, quia “nec Iudaeus neque Graecus neque servus neque liber”»³⁶³.

O homem é dotado de alma³⁶⁴ e corpo³⁶⁵, não como se de duas realidades independentes se tratasse, mas dimensões que formam um todo³⁶⁶, destinadas para o bem: «quoniam tuum sumus figmentum creati in operibus bonis»³⁶⁷. Com este pensamento, o hiponense garante a bondade de Deus que se estende, também às suas criaturas³⁶⁸, embora nenhuma delas se confunda com o próprio Deus:

³⁶⁰ *Conf.*, XIII, XXII, 32.

³⁶¹ Cf. S. DOUCELINE, *À l'image de “celui dont la sagesse sait temporer en vue du Bien*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, 805.

³⁶² Cf. *Conf.*, XIII, XXIII, 33.

³⁶³ *Conf.*, XIII, XXIII, 33.

³⁶⁴ Cf. *Conf.*, XIII, XXI, 31.

³⁶⁵ Cf. *Conf.*, XIII, XXIII, 34.

³⁶⁶ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in *SANTO AGOSTINO, Le Confessioni*, 80.

³⁶⁷ Cf. *Conf.*, XIII, XXIII, 33.

³⁶⁸ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 44.

«Et vidisti, Deus, omnia quae fecisti, et “ecce bona valde”, quia et nos videmus ea, et ecce omnia bona valde. In singulis generibus operum tuorum, cum dixisses, ut fierent, et facta essent, illud atque illud vidisti quia bonum est»³⁶⁹.

O homem, por ter sido criado por Deus, é capaz de o procurar³⁷⁰ e, quando vive em conformidade com os desígnios do seu criador, pode olhar para todas as obras que foram criadas e ver a bondade do seu criador³⁷¹. Esta vida, contudo, diz o antigo bispo de Hipona, só pode ser concedida pela graça do Espírito Santo:

«(...) aliud autem, ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, “quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis”, per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est»³⁷².

3.3.3 A Criação e o seu fim último

Tudo o que foi dito anteriormente levou-nos a considerar a diferença que existe entre o Criador e a criatura "sua imagem", entre o ser de Deus e o ser do homem. Poderia ficar a ideia de um Deus de tal modo transcendente que seria de acesso impossível à sua criatura, como entendia o gnosticismo. A leitura atenta das *confessiones* mostra-nos, porém que a condição de criatura e as próprias criaturas são expressões de Deus e vias de acesso ao Criador. Através da criação estabelece-se, de forma original, um diálogo³⁷³

³⁶⁹ *Conf.*, XIII, XXVIII, 43.

³⁷⁰ Cf. W. KERN, *Explicação teológica da fé na criação*, 83.

³⁷¹ Cf. M. ARMSTRONG, *Fé cristã e filosofia grega*, 61.

³⁷² *Conf.*, XIII, XXXI, 46.

³⁷³ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la creation*, 349; *Conf.*, I, I, 1.

entre a criatura e aquele que a criou a partir do nada (*ex nihilo*): «Confitetur altitudini tua humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram; hoc caelum, quod vídeo, terramque, quam calco, unde est haec terra, quam porto, tu fecisti»³⁷⁴.

E aqui reside a essência do pensamento augustiniano sobre a criação (*creatio*), que, contrariamente ao que afirmaram os contadores de mitos e os primeiros pensadores gregos quando tentaram explicar a origem do mundo e do próprio homem, olha para a criação, obra de Deus, não como se de uma produção por necessidade, ou de um simples acidente³⁷⁵ se tratasse, mas compreende-a como puro dom do amor de Deus:

«Invoco te, Deus meus, misericordia mea, qui fecisti me et oblium tui non oblitus es (...) quia et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod fecisti et unde me fecisti»³⁷⁶.

Deus não é alheio à sua criação, não a abandona jamais³⁷⁷. Permanece em diálogo com ela, vindo ao seu encontro³⁷⁸. E assim, a criação é vista como o primeiro modo de relação que se estabelece entre Deus e o Homem, visto que todas as coisas e o próprio homem existem por sua vontade. Vemos, assim, afirmada a plena liberdade de Deus no seu modo de agir (*quia voluit*), criando todas as coisas através da sua própria vontade³⁷⁹, por puro amor (*quia bonus*):

«Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei; non ergo eius causa quaerenda est»³⁸⁰.

³⁷⁴ *Conf.*, XII, II, 2.

³⁷⁵ Cf. M. VANNIER, *Saint Augustin et la Création*, 365.

³⁷⁶ *Conf.*, XIII, I, 1.

³⁷⁷ Cf. *Conf.*, V, II, 2.

³⁷⁸ *Conf.*, VI, XII, 22.

³⁷⁹ Cf. *Conf.*, XII, XXVIII, 38.

³⁸⁰ AGOSTINHO, *De Diversis Quaestionibus*, XXVIII, p. 35.

Uma das características da teologia da criação do bispo de Hipona é que todas as criaturas estão orientadas para o seu criador³⁸¹. Todas elas o buscam e somente n'Ele podem encontrar o sentido e o descanso para as suas almas. O próprio Deus é o fim da criação:

«Domine Deus, pacem da nobis – omnia enim praestitisti nobis – pacem quietis, pacem sabbati, pace sine vespera. Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est: et mane quippe in eis factum est et vespera. Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua bona valde, quamuis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc prae loquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te»³⁸².

Neste texto, o nosso autor expõe, de modo claro, que existe uma distinção entre o descanso de Deus e o descanso do homem: o descanso do criador não tem começo nem fim, ao passo que o descanso da sua criatura tem início, mas não tem fim.

Sobre o repouso divino e humano, importa, ainda, precisar, que o repouso de Deus não é fruto de uma fadiga provocada pelo seu agir. Deus não se cansa, uma vez que cria todas as coisas (*caelum et terram*) permanecendo em repouso³⁸³. O homem, por outro lado, uma vez criado por Deus e para Deus, participa do descanso de Deus porque apenas n'Ele pode, verdadeiramente, encontrar a felicidade, a paz e a sua realização plena, porque Deus mesmo é o sentido de toda a sua existência: «bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssos similem»³⁸⁴.

³⁸¹ Cf. R. MARKUS, *Augustine's Confessions and the controversy with Julian of Eclanum: Manicheism revisited*, 913.

³⁸² *Conf.*, XIII, XXXV, 50 – XXXVI, 51.

³⁸³ Cf. A. DI GIOVANNI – A. PENNA, *Introduzioni*, in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, Ed. Citta' Nuova (Roma, 1988) 61.

³⁸⁴ *Conf.*, I, I, 1.

Para Agostinho, a vida em Deus é a vida própria dos «filhos da luz» e nisto consiste o verdadeiro bem: viver unido ao criador, recusando permanecer numa situação de trevas (*vitae tenebrosae*) que o conduziria a um abismo (*abyssum*), onde acabaria por se perder.

3.3.4 O sétimo dia: a nova Criação

No início das *Confessiones*, Agostinho afirmou que o seu coração andava inquieto enquanto não repousasse em Deus³⁸⁵. A inquietude humana é, portanto, uma situação radical que tem a ver com a condição criatural do homem peregrino neste mundo de seres criados e passageiros em busca da sua plenitude.

Esta dependência foi sendo abordada e desenvolvida ao longo de toda a obra: por um lado, mostrando a grandeza do Criador ante a sua criatura e, por outro, mostrando que tudo o que existe recebe o ser do próprio Deus.

Se no princípio o doutor da graça clamava por descanso (*quies*), no final da obra é o repouso de Deus que surge no horizonte: o homem encontra em Deus o lugar onde repousar o seu coração, e o Criador encontra no Homem o seu próprio repouso:

«Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos. Tu autem, domine, sempre operaris et sempre requiescis. Nec vides ad tempus nec moveris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore»³⁸⁶.

³⁸⁵ Cf. *Conf.*, I, I, 1.

³⁸⁶ *Conf.*, XIII, XXXVII, 52.

A busca de Deus, do descanso no Criador, é algo que pertence à própria estrutura metafísica do homem³⁸⁷. Ninguém o pode ignorar: «in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster»³⁸⁸. Em Deus, pode, finalmente, o homem encontrar a sua realização e encontrar a paz que busca o seu coração inquieto, porque apenas em Deus, pode o coração do homem encontrar a felicidade.

Por isso, Agostinho encerra as suas *Confissões* suplicando a Deus a paz e o repouso do "sábado sem entardecer" em que «todas as coisas criadas e muito boas, cheguam ao seu termo»³⁸⁹.

Para o hiponense o Sábado do descanso eterno é o próprio Deus³⁹⁰. Assim, se compreende porque o sétimo dia não tem entardecer nem tem ocaso, porque o sábado, que anuncia a nova criação, a vida nova, é a permanência no descanso que é o próprio Deus:

«Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua “bona valde”, quamuis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo “bona valde”, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te»³⁹¹.

³⁸⁷ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in *SANTO AGOSTINO, Le Confessioni*, 81.

³⁸⁸ *Conf.*, XIII, IX, 10.

³⁸⁹ *Conf.*, XIII, XXV, 50.

³⁹⁰ Cf. J. ORTIZ, *Creation in Saint Augustine's Confessions*, 268.

³⁹¹ *Conf.*, XIII, XXXVI, 51.

CONCLUSÃO

A originalidade do conceito de criação tal como surge no pensamento judaico, foi assumida e desenvolvida, progressivamente, pela doutrina cristã que se viu motivada, em contraste com outras cosmovisões e heterodoxias, a desenvolver a doutrina da criação baseada na revelação bíblica e no Credo da Igreja.

No desenvolvimento da reflexão teológica sobre esta temática, o contributo de Santo Agostinho é inegável. Foi o que quisemos mostrar neste nosso modesto contributo, debruçando-nos especialmente sobre uma das suas obras magnas: as *Confissões*.

Ao longo deste nosso trabalho, percorremos um caminho que nos levou a pensar as origens do mundo e o lugar que o homem ocupa nele. Deixamo-nos guiar pelo antigo retor e bispo de Hipona, seguindo o seu raciocínio sobre esta temática conforme o próprio apresenta nas suas *Confessiones*. Sabemos que para uma abordagem mais completa seria necessário percorrer várias obras deste nosso autor, uma vez que o seu pensamento sobre este tema não se esgota na obra que foi alvo do nosso estudo.

No primeiro capítulo do nosso estudo, apresentámos a obra a que Santo Agostinho deu o nome de *Confessiones*, obra maior do nosso autor que sempre inspira interesse e origina novos estudos e foi-nos possível descobrir, no título da obra, a intenção que motivou o filho de Mónica a redigi-la. A confissão que o doutor da graça se dispôs a fazer nessas páginas, é muito mais uma atitude de louvor ao Criador do que uma confissão dos pecados, que estando presente ao longo de toda a obra, sempre nos remete para o enaltecimento de Deus pelas suas grandes maravilhas. Ainda neste capítulo, foi possível compreender a importância que o tema da criação (*creatio*) assume no conjunto de toda a obra, dando-lhe garantia de unidade.

No segundo capítulo, fizemos uma apresentação histórica da questão, o que nos permitiu compreender o trato que recebeu nas culturas extra bíblicas até chegarmos à fé judaica sobre a criação, que foi posteriormente assumida e desenvolvida pelos primeiros pensadores cristãos. Acabámos por perceber que o conceito de criação a partir do nada (*ex nihilo*), conforme nos apresenta a tradição judaica e cristã, é tratado de modo diferente nos primeiros contos que tratam do tema das origens. Mas foi possível, também, descobrir que esta temática está presente em quase todos os povos do *mundo antigo*, que a seu jeito tentaram explicar o começo. São os pressupostos bíblicos e posteriores desenvolvimentos teológicos pelos Padres da Igreja que estão na base de toda a reflexão que Santo Agostinho desenvolve sobre a criação.

Finalmente, o terceiro capítulo, permitiu-nos apresentar e analisar as principais afirmações do nosso autor sobre a criação presentes nas *Confessiones*, o que nos autorizou a delinear os elementos identificativos de uma teologia da criação no antigo bispo de Hipona. Não sendo propriamente original no modo como aborda a questão, uma vez que o seu pensamento deve muito aos Padres anteriores, Agostinho não deixa de ter importância no desenvolvimento da teologia cristã posterior sobre esta temática, nomeadamente através da sua intuição em afirmar a criação do tempo, abrindo, assim, a possibilidade de percorrer outros caminhos e explorar novas respostas.

O conceito de criação *a partir do nada (ex nihilo)* proposto pela teologia cristã distingue-se de todos os *relatos das origens* dos povos antigos e vizinhos de Israel que, a seu modo, também contaram uma *história* das origens.

Diferentemente de tais relatos, a criação a partir do nada mostra a total independência e autonomia de Deus, que cria todas as coisas que existem, sem recorrer a nenhum outro elemento que não seja a sua Palavra. Assim, todas as coisas têm o seu

fundamento no próprio Deus, que criou todas as coisas como puro dom do seu amor. Assim, podemos encontrar em todas as coisas criadas um traço da bondade divina.

Tentar compreender as *origens* é buscar compreender o próprio homem, assim como o lugar que ele ocupa no contexto de toda a criação. Reconhecer em Deus o criador de todas as coisas é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da condição criatural do homem que, em si mesmo, não pode encontrar o seu princípio, o fundamento ou o fim último do seu ser nem o sentido da sua existência.

Ao ler as *Confessiones* de Santo Agostinho, foi, por outro lado, possível confirmar que o pensamento bíblico inspirou a compreensão do bispo de Hipona sobre a criação, assim como toda a sua construção teológica exposta ou pressuposta ao longo de todos os livros das *Confissões*. Não podia ser de outro modo, já que é na Sagrada Escritura que o doutor da graça encontra a verdade que revela o homem ao próprio homem.

Os pensadores de Atenas, carecendo deste elemento da revelação escriturística, não puderam reconhecer a criação do mundo e de todas as coisas como obra do Deus único. Foi necessário esperar pela formulação da fé do povo judaico na criação para a reconhecer, na sua totalidade, como obra do Deus Único. Servindo-se das Sagradas Escrituras, os primeiros pensadores cristãos desenvolveram a doutrina sobre a criação em diálogo contra os maniqueus e contra o pensamento dos chamados gnósticos, que admitiam, como os povos antigos, a corrupção da matéria e, por conseguinte, ignoravam o lugar privilegiado que o homem tem no conjunto de toda a criação.

O bispo de Hipona teve um papel importante no desenvolvimento da teologia cristã sobre a criação. Contra os que admitiam a corrupção da matéria, afirma o autor das *Confessiones*, que Deus criou todas as coisas a partir do nada, sem recurso a nenhuma matéria corrompida, e que todas as coisas que existem partilham da bondade do seu Criador, assegurando assim o valor do Homem.

Deus criou todas as coisas no seu Verbo. Esta afirmação retirada do Evangelho de João iluminou os comentários dos primeiros pensadores cristãos nos séculos seguintes, assim como indicou que é à luz do Verbo que se desvelam e se compreendem as origens narradas nos textos do Antigo Testamento. É nessa linha de pensamento que Agostinho também se insere. Todas as coisas foram criadas por Deus que é o princípio sem princípio, enquanto que ao Verbo se atribui a execução dessa vontade divina, que não tem outra razão de ser senão puro dom do amor divino.

Para garantir a bondade da criação, Agostinho defende que a criação se deu no tempo, sendo o próprio tempo criado por Deus. Fica assim excluída a hipótese de outro princípio criador que pudesse manipular e degradar a matéria, como o princípio do mal nas correntes gnósticas. Mas é na afirmação bíblica sobre a criação do homem e nos conceitos de imagem e semelhança que se encontra a dignidade de todo o Homem. Vistos como imagem e semelhança do Deus, tanto o homem como a mulher partilham da mesma dignidade e se colocam, no contexto de toda a obra da criação, num lugar que apenas a eles pertence e que ninguém lhes pode negar ou recusar, e se descobrem, à luz das três pessoas divinas, como seres que existem para a comunhão.

Em Deus criador, pode o homem encontrar o sentido do seu existir e as respostas às questões mais inquietantes sobre quem é, o sentido da vida, o lugar que ocupa neste mundo e o fim último a que tende. Em Deus, o horizonte de respostas se alarga e pode o homem por fim, peregrino entre as dúvidas existenciais e as certezas fundamentais da fé encontrar o lugar do seu descanso.

Reconhecendo-se, então, como criatura e como uma pequena parte de um todo muito maior, pode o homem deixar-se deslumbrar pelo conjunto de toda a criação e seguir os passos do autor das *Confessiones* que, diante de tão grande obra, dá continuamente graças a Deus pelo dom maravilhoso da criação que Ele fez.

No nosso tempo o lugar do homem no conjunto da criação é questionado continuamente e colocam-se novas problemáticas enraizadas noutros pressupostos que ignoram, e até mesmo por vezes desprezam o pensamento antropológico desenvolvido ao longo de vários séculos pela reflexão teológica. Quer do ponto de vista do pensamento derivado de algumas ciências humanas, quer de algumas normas jurídicas e éticas que, nos últimos anos, foram sendo aprovadas e colocadas em prática, a dignidade do homem vê-se, em diversos casos, reduzida e colocada ao mesmo nível que o dos restantes animais.

A teologia tem um papel a desenvolver neste contexto e ambiente cultural do século XXI. Por um lado, promovendo um diálogo que possa levar ao homem de hoje a questionar e a redescobrir-se, por outro, recuperando os principais argumentos que foram utilizados pelos Padres da Igreja como forma de iluminar o caminho rumo às respostas impressas no coração de cada homem e mulher.

O percurso que nos trouxe até aqui motiva-nos e inspira-nos para novos horizontes que nos podem levar, já não às “origens” sempre buscadas por todos os povos, mas a um futuro novo sustentado, precisamente, *no princípio* que serve de pórtico a toda a Escritura e que, no verdadeiro *Princípio* (cf. Jo 1,1) encontra sentido para toda a criação, já que *tudo nele* [Verbo] *foi criado*³⁹².

Ficam assim superadas as cosmovisões pré-cristãs, mas também as heterodoxias cristãs que se deixaram influenciar pelas cosmogonias antigas, como é o caso do gnosticismo e maniqueísmo. O mundo, criado *do nada*, não está condenado a uma degradação que o leve de volta ao nada, mas ganha um sentido novo, como obra “boa” de Deus que, *desde o princípio*, lhe imprime um desígnio que se pode resumir nestes momentos: *criação – recriação – nova criação* (recapitulação).

³⁹² Cf. *Conf. XII*,20,29.

Para terminar, sentimos o dever de lembrar que com Santo Agostinho nunca tudo fica dito nem tal poderia ser a nossa pretensão. Isto devido, por um lado, à imensidão e genialidade da sua obra, mas também devido à nossa pequenez e condições em que este trabalho pôde ser desenvolvido.

Chegamos, assim, ao fim do nosso percurso com a consciência de que valeu bem a pena correr o risco de voltar a S. Agostinho, e às suas *Confissões*, onde o hiponense fala da nossa aventura de criaturas peregrinantes para Deus, nosso Criador e repouso definitivo.

Resta-nos terminar, rezando como Agostinho em suas *Confissões*:

*«Senhor meu Deus, escuta a minha oração
e que a tua misericórdia atenda o meu desejo,
porque não é em meu benefício somente que ele se inflama,
mas pretende ser útil ao amor fraterno:
e tu vês no meu coração que assim é.
Ofereça-te eu em sacrifício
o serviço do meu pensamento e da minha língua,
e dá-me tu aquilo que hei-de oferecer-te.
Pois eu sou pobre e necessitado (cf. Sl 85,1),
tu rico para com todos os que te invocam»³⁹³.*

³⁹³ *Conf.* XI,2,3.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Bíblicas

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2Mac	2º dos Macabeus
Ex	Livro do Êxodo
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Livro do Génesis
Heb	Carta aos Hebreus
<i>Hom.</i>	Homília
Jo	Evangelho Segundo São João
Lc	Evangelho Segundo São Lucas
<i>mand.</i>	Mandamento
Mc	Evangelho Segundo São Marcos
Mt	Evangelho Segundo São Mateus
Rm	Carta aos Romanos
Sab	Livro da Sabedoria
Sl	Livro dos Salmos

2. Obras de S. Agostinho

<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>De Gen. Ad Litt. Imperf.</i>	<i>De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber</i>

De Gen. Ad. Man.

De Genesi adversus Manichaeos

De Genesi ad litt.

De Genesi ad Litteram

Retrac.

Retractationes

Tract. In Ioh.

In Iohannis Evangelium tractatus

3. Outras

a.C

Antes de Cristo

Ad Autol.

Ad Autolycum

AA.VV.

Vários Autores

Adv. Haer.

Adversus Haereses

ATA

Augustine through the Ages

BAC

Biblioteca de Autores Cristianos

c.

Capítulo

Cf.

Conferir

Co.

Company

Col.

Coluna

Coord.

Coordenação

CSEL

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

d.C.

Depois de Cristo

Lib.

Liber

Dir.

Direção

Ed.

Editora

Edit.

Editor

Ep.	<i>Epistola</i>
INCM	Imprensa Nacional - Casa da Moeda
Ltd.	<i>Limited</i> /Limitada
n.	Número
NDPAC	<i>Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane</i>
Org.	Organização
p.	Página
PL	Patrologia Latina (J.-P. MIGNE)
pp.	Páginas
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
trad.	Tradução
v.	Versículo
vol.	Volume
VTB	<i>Vocabulaire de Théologie Biblique</i>

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

a. Obras de Santo Agostinho

AGOSTINHO, *Confessiones*, trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Pimentel, Santo Agostinho, Confissões, Ed. Bilingue, INCM (Lisboa, 2000).

AGOSTINHO, *De actis cum Felice manichaeo libri II*, Ed. J.-P. MIGNE (PL 42), 521-551.

AGOSTINHO, *De Diversis Quaestionibus*, Ed. J.-P. MIGNE (PL 40), 11-102.

AGOSTINHO, *De dono perseverantiae*, Ed. M. PALMIERI, Sant'Agostino, Il dono della Perseveranza, Città Nuova Editrice (Roma, 1987), 299-401.

AGOSTINHO, *De Genesi Ad Litteram Imperfectus Liber*, Ed. L. CARROZZI, Sant'Agostino, La Genesi (vol. 1) La Genesi difesa contro i manichei, Città Nuova Editrice (Roma, 1979), 182-265.

AGOSTINHO, *De Genesi adversus manichaeos*, Ed. L. CARROZZI, Sant'Agostino, La Genesi (vol. 1) La Genesi difesa contro i manichei, Città Nuova Editrice (Roma, 1979), 48-181.

AGOSTINHO, *De Genesi ad Litteram*, Ed L. CARROZZI, Sant'Agostino, La Genesi (vol. 1) La Genesi difesa contro i manichei, Città Nuova Editrice (Roma, 1989).

AGOSTINHO, *Epistola 231*, Ed. L. CARROZZI, Sant'Agostino, Le Lettere, Città Nuova Editrice (Roma, 1974), 720-730.

AGOSTINHO, *Retractationes*, ed U. PIZZANI, Sant'Agostino, Le ritrattazioni, Città Nuova Editrice (Roma, 1994).

AGOSTINHO, *In Iohannis evangelium tractatus*, Ed. E. GANDOLFO, Sant'Agostinho, Commento al vangelo di San Giovanni, Città Nuova Editrice (Roma, 1985).

AGOSTINHO, *De Trinitate*, Ed. G. BESCHIN, Sant'Agostino, La Trinita, Città Nuova Editrice (Roma, 1987).

b. Outros autores da Patrística

AMBRÓSIO, *Exameron*, Ed. G. BANTERLE, Sant'Ambrogio, I sei giorni della creazione, Città Nuova Editrice (Roma, 1979).

IRENEU, *Adversus Haereses*, Ed. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies – livre I*, SCh 264 (Paris, 1979).

TEÓFILO, *Ad Autolycum*, Ed. G. BARBDY – J. SENDER, Théophile d'Antiochi. *Trois livres a Autolycus*, SCh 20 (Paris, 1948).

HEMAS, *O Pastor*, Ed. R. JOLY, *Hermas. Le Pasteur*, SCh 53 (Paris, 1958).

ORÍGENES, *Homilia in Genesim*, Ed. L. DOUTRELEAU, Origène, Homélies sur la Genèse, SCh 7b (Paris, 1976).

c. Autores não Cristãos

ARISTÓTELES, *De Anima*, cord. A. JANNONE, Aristote, De L'Ame, Ed. Les Belles Lettres (Paris, 1966).

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. G. REALE, Aristotele, Metafisica, Bompiani (Milano, 2000).

FÍLON, *Legum allegoriae*, Ed. F. COLSON, Philo (vol. 1), Harvard University (Cambridge, 1954) 140-473.

- FÍLON, *De aeternitate mundi*, Ed. F. COLSON, Philo (vol. 9), Harvard University (Cambridge, 1954) 172-291.
- FÍLON, *De somnis*, Ed. F. COLSON, Philo (vol. 5), Harvard University (Cambridge, 1958) 285-579.
- FÍLON, *De opificio mundi*, Ed. F. COLSON, Philo (vol. 1), Harvard University Press (Cambridge, 1956) 2-137.
- HESÍODO, *Teogonia*, Biblioteca de Autores Clássicos, Ed. INCM (Lisboa, 2005).
- HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, Biblioteca de Autores Clássicos, Ed. INCM (Lisboa, 2005).
- HOMERO, *Iliada*, Ed. E. LASSERRE, Homère, *L'Iliade*, Flammarion (Paris, 1965).
- PLATÃO, *Crátilo*, Ed. L. MÉRIDIER, Platon, Ouvres Complètes, Cratyle (vol. 5), Ed. Les Belles Lettres (Paris, 1931).
- PLATÃO, *Política*, Ed. A. DIÈS, Platon, Ouvres Complètes, Le Politique (vol. 9), Ed. Les Belles Lettres (Paris, 1960).
- PLATÃO, *Timeu*, Ed. RIVAUD, A., Platon, Ouvres Complètes, Timée-Critias (vol. 10), Ed. Les Belles Lettres (Paris, 1925).

2. Instrumentos

- ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologia*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1972).
- BAUER, J. (Dir.) *Diccionario de teología bíblica*, Ed. Herder (Barcelona, 1967).
- BONNEFOY, Y. (Dir.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, Flammarion (Paris, 1981).
- BRUNING, B., *Collectanea Augustiniana – Mélanges T. J. Van Bavel (92/A)*, Leuven University Press (Belgium, 1990).

- CHEVALIER, J. (Dir.), *Les religions du proche-orient, textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, Fayard/Denoël (Paris, 1970).
- DI BERARDINO, A. (Dir), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Ed. Marietti (Génova-Milão, 2007).
- DI BERARDINO, A. (Dir), *Patrologia (III) La Edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC (Madrid, 1993).
- DUFOUR, L., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Ed. Cerf (Paris, 1970).
- E. JENNI - C. WESTERMANN (Ed.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti (Torino, 1978).
- C. ROTH *Encyclopaedia Judaica* Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd (Jerusalém, 1972).
- FITZGERALD, A. (Org.), *Augustine thought the Ages – An Encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009).
- KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia (Brescia, 1969).
- LACOSTE, JEAN-YVES (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France (Paris, 1998).
- MARIO GOZZINI (cord.), *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi (Firenze, 1970).
- MARTIUS C., - GAUNILONE, *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni (Milão, 1979).
- PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984).
- PRITCHARD, J., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princenton University Press (Princenton, 1969).
- R. PENNA (Dir.) *Temi Teologici della Biblia*, San Paolo (Milano, 2010).
- REALE, G., *História da Filosofia*, Ed. Paulus (São Paulo, 2002).
- ROBERT, A. FEUILLET, *Introdution a la Bible*, Ed. Desclée (Paris, 1957).

VON ALLMEN, J. (Ed.), *Vocabulaire Biblique*, Ed. Delachaux & Niestlé (Paris, 1954).

WETZER (Dir.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, Gaume Frères et J. Duprey Editeurs (Paris, 1869).

3. Estudos

AA.VV. *La naissance du monde*, Du Seuil (Paris, 1959).

AA.VV., *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, (Paris, 1973).

ALLAN, A., *The Philosophy of Aristotle*, Ed. Oxford University Press (London, 1970).

ANTONELLI, T., BIANCHI, U., *La creazione e il problema dell'origine del mondo*, in C. MARTIUS- GAUNILONE, *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni (Milão, 1973).

ARMSTRONG, M., *Fé cristã e filosofia grega*, Ed. União Gráfica (Lisboa, 1970).

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1966).

AUVRAY, P., *Création – la tradition biblique*, in DUFOUR, L., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Ed. Cerf (Paris, 1970).

BANCOURT, P., *Le Livre des morts égyptien*, Éditions Dangles (Saint-Jean-de-Braye, France, 2001).

BEAUCHAMP, P., *Création – théologie biblique*, in LACOSTE, JEAN-YVES (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1998).

BERLANDINI - KELLER, *Cosmogonie en Egypte*, in PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984).

- BESNARD, A., *Introduction*, in SAINT AUGUSTIN, *Priez Dieu Les Psaumes*, Les Éditions du Cerf (Paris, 1982).
- BOCHET, I., *Imago*, in C. MAYER, *Augustinus-Lexicon* (vol. 3), Schwabe (Basle–Stuttgart, 1988).
- BOUYER, L., *Cosmos – Le Monde et la Gloire de Dieu*, Ed. Cerf (Paris, 1982).
- BRIEND, J., *Création*, in PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984).
- BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Ed. Acento (Madrid, 2001).
- CALVAGNO, G., *Creazione*, in R. PENNA (Dir.) *Temi Teologici della Bibbia*, Ed. San Paolo (Milano, 2010).
- CAQUOT, A., *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, in AA.VV., *In Principio*, Études Augustiniennes (Paris, 1973).
- CASSIN, E., *Cosmogony- Mésopotamie*, in BONNEFOY, Y. (Dir.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, Flammarion (Paris, 1981).
- CASSUTO, U., *A commentary on the book of Genesis – from Adam to Noah*, The Magnes Press (Jerusalém, 1989).
- CAVAIGNAT, E., *L’Ancient Orient avant les Israélites – Egypte et Mésopotamie*, in A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction a la Bible* (vol. 1), Ed. Desclée (Paris, 1957) .
- CERFAUX, L., *Le logion Johannique*, in AA.VV. *L’Évangile de Jean*, Recherches Bibliques (vol. 3), Desclée (Paris, 1958) 158.
- CLARK, M., *Image Doctrine*, in FITZERALD, A. (Org.), *Augustine thought the Ages*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009).

- CLAVIER, P., *La création ex nihilo: un concept inanalysable?*, in <http://journals.openedition.org/theoremes/281> [consultado a 12 de fevereiro de 2017].
- COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard (Paris, 1950).
- COURCELLE, P., *S. Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?* In *Revue des études anciennes*, 63 (1961).
- COYLE, J., *Mani-Manicheism*, in FITZGERALD, A. (Org.), *Augustine through the Ages*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009).
- COYLE, J., *Mani-Manichei-Manicheismo*, in NDPAC, II, pp. 2991-3000.
- CREMONA, C., *Agostino d'Ippona*, Ed. Rusconi (Milão, 1986).
- CRESSON, A., *Aristóteles*, Biblioteca Básica de Filosofia, Ed. 70 (Lisboa, 1981).
- CROUZEL, H., *Filone di Alessandria*, in NDPAC, II, pp. 1958-1961.
- CROUZEL, H., *Immagine*, in NDPAC, II, pp. 2533-2543.
- DATTLER, F., *Gênesis*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1984).
- DE DREY, *Création*, in WETZER (Dir.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, Gaume Frères et J. Duprey Editeurs (Paris, 1869), 412-418.
- DE LA PEÑA, J., *Teologia da Criação*, Ed. Loyola (São Paulo, 1989).
- DE LA SAUSSAYE, C., *História das Religiões*, Ed. Inquérito (Lisboa, 1940).
- DERCHAIN, P., *Cosmogonie en Égypte pharaonique*, in YVES BONNEFOY (Dir.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, Flammarion (Paris, 1981), pp. 224-227.
- DI GIOVANNI, A. – PENNA, A., *Agostino, Filosofo della Creazione*, in SANT'AGOSTINO, *LA Genesi*, Citta'Nuova Editrice (Roma, 1988), pp. 7-18.

- DI GIOVANNI, A. – PENNA, A., *Introduzioni*, in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, Ed. Citta' Nuova (Roma, 1988), pp. 19-102.
- DI NOLA, A., *Egitto, La rielaborazione teologica*, in MARIO GOZZINI (cord.), *Enciclopedia delle Religioni* (vol. 2) Vallecchi Ed. (Firenze, 1970), pp. 223-254.
- DODD, C.H., *L'interprétation du quatrième Évangile*, Cerf (Paris, 1975).
- DOUCELINE, S., *À l'image de "celui dont la sagesse sait temporiser en vue du Bien"*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T. J. Van Bavel (92/A), Leuven University Press (Belgium, 1990), pp. 783-804.
- DRIVER (Dir.) *The Book of Genesis*, Methuen & Co. Ltd. (London, 1948).
- DÜRING, I., *Aristotele*, Ed. Mursia (Milão, 1976).
- FERNANDEZ, I., *Création*, in LACOSTE, JEAN-YVES (Dir.) *Dictionnaire Critique de Théologie*, Presses Universitaires de France (Paris, 1998), pp. 283-290.
- FLETEREN, F. VAN, *Confessiones*, in FITZGERALD, A. (Org.), *Augustine through the Ages*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009), pp. 227-232.
- FOERSTER, W., Κτίζω, in KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (vol. 5) Ed. Paideia (Brescia, 1969), pp. 1235-1329.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods – A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University of Chicago Press (Chicago, 1978).
- FREIRE, A., *O pensamento de Platão*, Ed. Livraria Cruz (Braga, 1967).
- FREIRE, A., *O Pensamento Teológico de Platão*, Ed. APPACDM (Braga, 1996).
- GALVÃO, H., *O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões*, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença e actualidade*. Universidade Católica Editora (Lisboa, 2001).

- GARNOT, J., *Religions Égyptiennes Antiques*, Presses Universitaires de France (Paris, 1952).
- GASPARRO, G., *Anima del mondo*, in NDPAC, I, pp. 304-306.
- GASPARRO, G., *Creazione (doppia)*, in NDPAC I, pp. 1258-1260.
- GILSON, E., *Notes sur l'être et le temps chez St. Augustin*, in *Rech. August.*, 2 (1962), pp. 205-223.
- GRATTON, L., *Cosmologia – La visione scientifica del mondo attraverso i secoli*. Ed. Zanichelli (Bologna, 1987).
- GRAY, J., *Near Eastern Mythology*, Library of the World's Myths and Legends, Ed. Hamlyn (New York, 1988).
- GRELOT, P., *Introduction à la Bible*, Ed. Desclée (Paris, 1973).
- GROSSI, V., *Antropologia*, in NDPAC, I, pp. 370-378.
- GUELLEY, R., *La Création*, Ed. Desclée (Belgium, 1963).
- GUTHRIE, W., *Os filósofos gregos – de Tales a Aristóteles*, Ed. Presença (Lisboa, 1987).
- HAMELIN, O., *Le Système D'Aristote – Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1976).
- HAMMAN, G., *Saint Augustin*, in B. BRUNING, *La Bible et la Théologie Spirituelle*, *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T. J. Van Bavel (92/A), Leuven University Press (Belgium, 1990), pp. 773-782.
- JOURJON, M., *Ambroise de Milan*, Les Éditions Ouvrières (Paris, 1956).
- LADARIA, L., *Introdução à antropologia teológica*, Ed. Loyola (São Paulo, 1998).
- LADARIA, L., *Antropologia Teologica*, Ed. UPCM (Madrid, 1983).
- LAMARCHE, P., *L'homme, image de Dieu*, in L. DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Ed. Cerf (Paris, 1970), pp. 563-566.

- LAMELAS, ISIDRO P., *Conversão, autobiografia e confissão: os precedentes patrísticos*, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença e actualidade*, Universidade Católica Editora (Lisboa, 2001).
- LAMELAS, ISIDRO P., *Sim, Cremos - O Credo comentado pelos Padres da Igreja*, Universidade Católica Editora (Lisboa, 2013).
- LAMELAS, ISIDRO P., *Santo Agostinho – A Alegria da Palavra*, Ed.Tenacitas (Coimbra, 2012).
- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Ed. Fayard (Paris, 1999).
- LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. 1, Seuil (Paris, 1988).
- LILLA, S., *Nous*, in NDPAC, II, 3540-3550.
- LIMET, H., *Cosmogonie Suméro-Akkadienne*, in PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984), 644-646.
- LIMET, H., *Mardouk*, in PAUL POUPARD (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France (Paris, 1984), pp. 991-996.
- MALENZA, E., “*In Principio...*” – *testo e comment dei primi undici capitol della genesi*, Presbyterium (Padova, Roma, Napoli, 1956).
- MARKUS, R. *Augustine's Confessions and the controversy with Julian of Eclanum: Manicheism revisited*, in *Augustiniana*, vol. 40 (1990), pp. 913-925.
- MCLYNN, N., *Ambrose of Milan*, in A. FITZGERALD, *Augustine through the Ages*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009), pp. 17-19.
- MELLAART, J., *O Próximo Oriente*, Biblioteca das Civilizações Primitivas, Ed. Verbo (Lisboa, 1971).
- NAGEL, G., *L'image de Dieu*, in J. Von ALLMEN (Ed.) *Vocabulaire Biblique*, Ed. Delachaux & Niestlé (Paris, 1954), pp. 519-520.

- NAUTIN, P., «*Genèse I, 1-2, de Justin à Origène*», in AA.VV., *In Principio*, Études Augustiniennes (Paris, 1973).
- ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (tomo 1), Analecta Gregoriana (Roma, 1987).
- ORTIZ, J., *Creation in Saint Augustine's Confessions* (Washington, D.C., 2012).
- PELLEGRINO, M., *Les Confessions de Saint Augustin*, Études Augustiniennes (Paris, 1960).
- PETERS, G., *I Padri della Chiesa, vol. II: dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno*, Ed. Borla (Roma, 1991).
- PINHEIRO, A., *Introdução in HESÍODO, Teogonia / Trabalhos e Dias*, Ed. INCM (Lisboa, 2014).
- PINHEIRO, A., *Introdução, in HESÍODO, Teogonia*, Biblioteca de Autores Clássicos, Ed. INCM (Lisboa, 2005).
- POQUE, S., *L'invocation de Dieu dans les Confessions*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T. J. Van Bavel (92/A), Leuven University Press (Belgium, 1990), pp. 927-935.
- QUEIROLO, A., *San Agustín*, Ed. Publicaciones Españolas (Madrid, 1945).
- RAD, G. VON, *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme (Salamanca, 1982).
- RAD, G. VON, *Théologie de l'AT* (vol.1), Ediciones Sígueme (Salamanca, 1993).
- RADICE, R., *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero (Milão, 1989).
- RAMELLI, I., *Gnosi-Gnosticismo*, in NDPAC, II, pp. 2364-2380.
- RENAULT, M., *Platon – Les Philosophes*, Ed. Librairie Mellottée (Paris, 1930).
- RICOEUR, P., *Mito – a interpretação filosófica*, in AA.VV. *Grécia e Mito*, Ed. Gradiva (Lisboa, 1988).

- RIES, J., *Dieux cosmiques et Dieu biblique dans la religion de Mani*, in B. BRUNING, *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T. J. Van Bavel (92/A), Leuven University Press (Belgium, 1990), pp. 757-772.
- ROBIN, L., *Aristote, Les Grands Philosophes*, Ed. Presses Universitaires de France (Paris, 1944).
- ROBIN, L., *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique – l'Evolution de l'Humanité*, Ed. Albin Michel (Paris, 1963).
- ROBIN, L., *Platon*, Presses Universitaires de France (Paris, 1968).
- ROSA, J., *As Confissões de S. Agostinho – retóricas da fé*, in *Didaskalia*, 37 (2007/2), pp. 97-119.
- ROSS, D., *Aristote, Bibliothèque Scientifique*, Ed. Payot (Paris, 1930).
- RUNIA, D. T., *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Ed. Variorum (Norfolk, 1990).
- SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne*, in AA.VV. *La naissance du monde*, Du Seuil (Paris, 1959).
- SCHEFFCZYK, L., *Création et providence*, Ed. Cerf (Paris, 1967).
- SCHMIDT, W., *Creare*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (Ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (vol. 1), Ed. Marietti (Torino, 1978), pp. 219-222.
- SESBOÛE, *História dos Dogmas - O Deus da Salvação* (vol.1), Ed. Loyola (São Paulo, 2003).
- SH. M. P., *Creation and Cosmogony – Mesopotamian Prototypes*, in C. ROTH *Encyclopaedia Judaica* Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd (Jerusalém, 1972), pp. 1059-1071.
- SIEGFRIED, F., *Creation*, in C. HERBERMANN, *The Catholic Encyclopedia*, The Encyclopedia Press, Inc., IV, (New York, 1907), pp. 470-475.

- SIMONETTI, M., *Esegesi Patristica*, in NDPAC, I, pp. 1750-1762.
- STEAD, G., *Ousia*, in NDPAC, II, pp. 3712-3716.
- STUDER, B., *Creazione*, NDPAC, I, pp. 1253-1258.
- STUDER, B., *Filioque*, in NDPAC, II, pp. 1944-1945.
- TAVARES, A., *A criação do homem nos mitos das origens*, *Didaskalia*, vol. 8/1 (Lisboa, 1978) pp. 35-53.
- TOURNAY, R., *Introduction*, in *L'Épopée de Gilgamesh*, Les Éditions du Cerf (Paris, 1994).
- TRAPÈ, A., *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* (I), Città Nuova Editrice (Roma, 1965), pp. 9-121.
- TRAPÈ, A., *Agostino di Ippona*, NDPAC, I, pp. 145-159.
- TRAPÈ, A., *San Agustín*, in BERTHOLD ALTANER – ALFRED STUIBER, *Patrologia*, Ed. Paulinas (São Paulo, 1972), pp. 412-446.
- TRENKLER, G., *Creación*, in BAUER, J. (Dir.) *Diccionario de teología bíblica*, Ed. Herder (Barcelona, 1967), pp. 187-194.
- TRESMONTANT, C., *Etudes de métaphysique biblique*, Ed. Gabalda (Paris, 1955).
- TRESMONTANT, C., *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, SEUIL (Paris, 1961).
- TUÑI, J. - ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas*, Ed. Verbo Divino (Navarra, 1998).
- VANNIER, M., «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, Ed. Universitaires Fribourg Suisse (Saint-Paul Fribourg Suisse, 1991).
- VANNIER, M., *Origène et Augustin, interprètes de la creation*, in G. DORIVAL e A. LE BOULLUEC (Edit.) *Origeniana Sexta*, Leuven University Press (Belgium, 1995), pp. 349-371.

- VANNIER, M., *Saint Augustin et la création*, in B. BRUNING (Dir.) *Collectanea Augustiniana*, Leuven University Press (Belgium, 1990), pp. 349-371.
- VANNIER, M., *Un géant du christianisme* (Dossier: Augustin) in *Lumière & Vie* n° 280, octobre-décembre 2008, pp. 35-46.
- VAZ, A., *Em vez de «história de Adão e Eva»: o sentido último da vida projectado nas origens*, Ed. Carmelo (Marco Caneveses, 2011).
- VERNANT, J., *Mythes Cosmogoniques – La Grèce*, in BONNEFOY, Y. (Dir.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, Flammarion (Paris, 1981), pp. 789-798.
- WILLIAMS, R., *Creation* in A. FITZGERALD, *Augustine through the Ages*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company (Cambridge, 2009), pp. 251-254.
- ZINCONE, S., *Esamezone*, in NDPAC, I, p. 1741.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	9
1. AS <i>CONFESSIONES</i>	11
1.1 O título e o género literário	14
1.2 Motivo da redação	17
1.3 Unidade e estrutura das <i>Confessiones</i>	19
1.4 Notas conclusivas	21
2. O CONCEITO DE CRIAÇÃO ANTES DE S. AGOSTINHO	23
2.1 Próximo Oriente e mundo grego.....	24
2.1.1 No Egipto antigo	25
2.1.2 Mesopotâmia	27
2.1.3 No pensamento helénico	30
a) Hesíodo.....	32
b) Platão.....	35
c) Aristóteles	39
2.2 Judaísmo	42
2.2.2 No Antigo Testamento	45
2.2.3 Filon de Alexandria.....	48
2.3 No cristianismo anterior a Agostinho	51
2.3.2 Autores patrísticos anteriores a Agostinho.....	56
2.3.3 No Gnosticismo e Maniqueísmo	61
2.3.4 Santo Ambrósio (<i>Hexaemeron</i>).....	64
2.4 Notas conclusivas	65
3. O CONCEITO DE CRIAÇÃO NAS <i>CONFESSIONES</i>	67
3.1 O conceito de Criação em Santo Agostinho	68
3.1.1 A Criação nas <i>Confessiones</i>	71
3.1.2 A Criação como tema unificador das <i>Confessiones</i>	75
3.1.3 A <i>Creatio ex nihilo</i>	76
3.2 Elementos para uma teologia da Criação.....	79

3.2.1 O Deus Criador.....	80
3.2.2 Distinção ontológica entre Criador e criatura	84
3.2.3 Imagem e Semelhança.....	86
3.3.1 A Criação do mundo material	92
3.3.2 A Criação do homem.....	95
3.3.3 A Criação e o seu fim último	97
3.3.4 O sétimo dia: a nova Criação	100
CONCLUSÃO.....	103
SIGLAS E ABREVIATURAS	109
BIBLIOGRAFIA	112
ÍNDICE	127